Paideia 14 La Nuova Italia

WILHELM NESTLE

STORIA DELLA RELIGIOSITÀ GRECA

Non si tratta di una storia della religione greca nel senso usuale del termine. L'interesse dell'autore non si rivolge alla genesi e alla funzione del mito, né ai particolari del culto, ma al modo in cui i grandi rappresentanti dell'arte e del pensiero greco, da Omero ai neoplatonici, rivissero la religione tradizionale, la riformarono dall'interno, criticarono e superarono le forme più primitive e superstiziose di religiosità.
Con particolare cura il Nestle studia le profonde trasformazioni che la religiosità greca subì nell'epoca ellenistica.
In appendice viene pubblicato un ampio articolo del Nestle sulle obiezioni dei pensatori della tarda antichità contro il cristianesimo: per la prima volta si chiariscono i motivi per cui il cristianesimo fu avversato da filosofi mistici e spiritualisti, le cui dottrine erano in apparenza molto affini alla dottrina cristiana; e si spiega per quali ragioni questa, malgrado l'innegabile superiorità dei suoi avversari sul piano culturale, era destinata a diventare la religione ufficiale dell'impero romano.

STORIA DELLA RELIGIOSITÀ GRECA

WILHELM NESTLE

STORIA DELLA RELIGIOSITÀ GRECA

LA NUOVA ITALIA

INDICE

PREFAZIONE

Premetto alcune parole alla edizione italiana della mia Storia della religiosità greca *per una giusta comprensione del mio assunto.*

Non si tratta di una storia della religione greca nel senso corrente. Una storia del genere dovrebbe cominciare dalla religione preomerica. Di questa si possono delineare i tratti essenziali sulla base dei rinvenimenti cretesi a Cnosso e a Festo; però i dati archeologici senza l'ausilio di una tradizione letteraria non ci permettono di gettare neppure uno sguardo nello spirito religioso dell'uomo vivo del tempo: mentre la religiosità è sempre rappresentata da una personalità che ne è la portatrice, come quella che incontriamo per la prima volta soltanto in Omero e nei suoi personaggi. Quindi io ho di proposito tralasciato la religione preomerica, che opere come quelle di Otto Kern e di Martin Nilsson debbono naturalmente includere. Il mio scopo consiste piuttosto nel mostrare, entro ciascun grado di sviluppo della religione greca, in qual modo il politeismo greco, privo com'era di dogmi, si sia riflesso nelle concezioni dei grandi uomini e quali posizioni questi abbiano prese di fronte ad esso. I tre grandi tragici, per esempio, sono tutti educati e cresciuti in questo politeismo; pure ciascuno di loro ha di fronte ad esso una posizione diversa, il che vuol dire ha una di-

versa religiosità: Eschilo è quasi un panteista, Sofocle è il tipo dell'antico credente di spirito elevato ed Euripide si pone di fronte alla religione tradizionale con profondi dubbi e con spirito acutamente critico, e trova in essa ben poco che possa rispondere alle sue vedute filosofiche. Analogamente nell'età moderna Giordano Bruno e Galileo Galilei sono entrambi cresciuti ed educati sul terreno della cultura cristiana e in grembo alla chiesa cattolico-romana; pure il primo dovette salire sul rogo come eretico, il secondo fu costretto per lo meno a ritrattare: fu questo il sacrificio che, come Socrate nell'antichità, essi dovettero fare alla propria religiosità che si discostava dalla religione comune.

A chi si è assunto il duro lavoro della traduzione, e al professor Brelich, che cosí meritoriamente ha completato la bibliografia, presento i piú sentiti ringraziamenti per la loro fatica e per il servigio che hanno reso al mio libro; e spero che questo possa esser accolto con comprensione anche in Italia, dove l'umanesimo ha le sue radici.

Wilhelm Nestle

LA RELIGIOSITÀ GRECA

RELIGIONE E RELIGIOSITÀ

Per intendere il concetto di religione occorre prendere in considerazione due elementi: la sua forma esteriore e la sua natura intima. Nella sua manifestazione esteriore essa ci appare come il rapporto di un gruppo di uomini con esseri qualsiasi dotati di potere soprannaturale, e come l'insieme delle rappresentazioni di questi esseri e del modo di venerarli. Poiché la religione non riguarda mai un singolo, ma sempre una comunità di uomini piú o meno estesa (famiglia, tribú, popolo, chiesa, setta); con il che non si deve affatto negare che singole personalità eminenti possano influire in modo determinante e orientativo su una società religiosa sia al momento della sua costituzione che durante la sua esistenza, e nemmeno che in individui di forte emotività religiosa la relazione con il trascendente possa essere affatto personale.

Questo ci conduce alla considerazione dell'essenza intima della religione. Il fatto — constatato dalla scienza delle religioni — che presso tutti i popoli senza eccezioni s'incontrano idee religiose, sia pure sotto forma della magia piú rozza, pone la tendenza dell'uomo a dar vita a una religione sullo stesso piano della sua disposizione al linguaggio, all'arte, alla conoscenza, alla costituzione di ordinamenti morali e sociali. Essa rappresenta quindi una parte

essenziale della sua natura spirituale, e costituisce una delle caratteristiche che distinguono l'uomo dall'animale [1]. È tanto originaria ed evolutiva quanto ogni altra disposizione dello spirito umano, e sono suoi prodotti le forme esteriori in cui la religione si manifesta. Da un lato, queste presentano presso i vari popoli della terra un'immensa varietà di aspetti; dall'altro però è evidente che, specie nei gradi piú bassi della vita religiosa, la loro evoluzione si mostra sorprendentemente analoga e quasi uniforme, cosí che si potrebbe esser tentati di parlare di una regolarità nella formazione delle rappresentazioni religiose; ed è evidente altresí che la differenziazione interviene solo ai livelli piú alti (piú o meno a quello del politeismo antropomorfico), non senza del resto che anche in essi si presentino ancora chiare tracce dei livelli evolutivi superati (del feticismo, del totemismo, dell'animismo).

Ma che cosa risvegliò l'impulso a dar vita a una religione che giaceva *in nuce* nell'uomo, e a che cosa esso si rivolse? È merito imperituro dello Schleiermacher avere scoperto nell'« assoluto sentimento di dipendenza » dell'uomo l'impulso alla realizzazione della tendenza religiosa. È ovvio che la natura, quale forza terrificante e distruttrice, ma anche suscitatrice e potenziatrice di vita, abbia contribuito, già pure in misura non esclusiva, ma ad ogni modo del tutto preminente al formarsi di questo sentimento. Con ciò non bisogna pensare solo alla natura extra-umana, ma anche a processi della vita psicologica dell'uomo stesso, come la malattia, il dolore, il sonno, il sogno, lo svenimento, l'estasi, la nascita e la morte. Quindi oggi si fanno derivare le religioni dall'« esperienza » religiosa dell'uomo, senza naturalmente pronunciarsi sulla questione, se tale esperienza abbia per fondamento una realtà o se essa riposi su un'illusione. Giacché è un dato di fatto incontestabile che anche le idee deliranti possono produrre i piú forti effetti, proprio sul corpo. Al contrario è indiscutibile che il sentimento di dipendenza induce l'uomo a cercare qualcosa d'invisibile, d'immateriale dietro il fenomeno che lo spaventa o lo allieta.

Per questo lo slancio mistico o religioso è affine all'aspirazione del filosofo alla conoscenza metafisica. La loro relazione può essere

[1] Cosí già nel mito di Protagora in Platone, *Protag.* 322 A.

concepita in modi diversi: o che tutte e due le aspirazioni siano rivolte alla stessa realtà e solo procedano per vie differenti — la metafisica per la via razionale, la religiosa per quella irrazionale —, potendosi inoltre in questo caso considerarle l'una superiore o inferiore all'altra secondo il loro contenuto di verità; o che, come vuole il Nietzsche, costituiscano entrambe un « errore di pensiero » dell'umanità. Non è questo il luogo per decidere su questo problema. Invece è indispensabile metter meglio in luce l'esperienza religiosa fondamentale e chiarirne la peculiarità psicologica.

Con definizione quanto piú generica si è chiamato numinoso l'ignoto, che è provato dall'uomo, specie al livello primitivo, ma non soltanto in questo, dapprima come un sentimento oscuro, che però risveglia in lui anche idee via via piú precise di sé, destinate nel processo del suo sviluppo spirituale a chiarirsi, purificarsi e completarsi, senza tuttavia perdere mai del tutto il carattere di irrazionalità. L'analisi dell'esperienza religiosa fondamentale dà, accanto al già menzionato sentimento di assoluta dipendenza, tutta una serie di altri sentimenti determinati, che sono sperimentati come opera di quell'effettiva o presunta potenza soprannaturale, che penetra nella vita terrena, e riproiettati in lei nella forma di qualità corrispondenti. Questi sentimenti religiosi e le relative qualità del numinoso non si presentano sempre e ovunque con la stessa forza, ma sono qua e là in diversa relazione tra loro; essi però non mancano mai del tutto, quando s'abbia comunque a che fare con la religione. Il primo e il piú generale di questi sentimenti è il timore di fronte a qualcosa di sconosciuto e di superiore, che suscita nell'uomo la coscienza della propria piccolezza, impotenza e transitorietà, il « senso creaturale » generando corrispondentemente l'idea di una potenza reale del numinoso. A questo timore si accompagna la paura di fronte a una potenza terrifica: sentimento di forza cosí elementare e di cosí capitale importanza, che la filosofia della religione degli Epicurei riportava in primo luogo ad esso l'origine della religione [2]. Ad esso è legato il sentimento del sinistro, di fronte a cui l'uomo si trova angosciato e perplesso, poiché gli appare enigmatico e impenetrabile. Questo può suscitare tanto l'idea del demonico come quella

[2] Secondo la celebre formulazione di Stazio, *Theb.* III 661: « primus in orbe deos fecit timor ».

del maestoso: in ogni caso d'una forza superiore, a cui non ci si può avvicinare e alla cui energia illimitata non si può opporre alcuna resistenza. E poiché i suoi effetti non di rado sono inattesi e inauditi, gli si attribuiscono anche capacità soprannaturali e meravigliose. Però, non ostante tali qualità terrifiche ed enigmatiche, il numinoso, proprio per la sua natura misteriosa, esercita sull'uomo anche un'attrazione fascinatrice, e gli appare come il sublime, il bello, il puro, il santo, risvegliando in lui i sentimenti opposti della propria inferiorità, incompletezza, impurità e colpevolezza, e quindi l'aspirazione a liberarsi da queste imperfezioni. Quando poi, infine, il numinoso si manifesta come una forza che sorregge l'uomo nella sua esistenza, esso appare buono, soccorrevole, benefico, e l'uomo perciò lo contraccambia con riconoscenza e dedizione. E a questo proposito non è sostanzialmente diverso che una tribú o un popolo ritrovi questa essenza del numinoso nei suoi effetti sulla natura, o che invece lo riconosca in qualche modo nella propria storia; né che gli appaia sotto forma di qualche avvenimento fatidico, oppure nella personalità e nell'opera di alcuni individui determinati. Se però — secondo lo slogan di una corrente teologica attualmente di moda — il numinoso possa essere designato semplicemente come « l'assolutamente altro » ed esser sentito come tale, è una questione che appunto la religiosità greca è atta a porre in una luce particolare.

Questa disposizione dell'uomo a percepire il numinoso è stata recentemente chiamata, con espressione kantiana, « l'a-priori religioso », nel senso di una « categoria della ragione ». Sostanzialmente, questa era già anche l'opinione degli Stoici [3]. Ora, la sedimentazione e la rielaborazione interiore delle impressioni sperimentate sulla base di questa disposizione hanno come effetto il formarsi di idee piú o meno determinate intorno alla natura e al modo di agire delle potenze soprannaturali, ai loro rapporti reciproci, con il mondo e con l'uomo; e — poiché lo spirito umano costituisce un'unità, in

[3] Cfr. Dione Crisostomo, *Or.* XII (« Le fonti della conoscenza di Dio »), 39: « Come prima fonte di una visione e concezione della divinità noi abbiamo indicato dunque l'idea innata in tutti gli uomini, che sorge dalla realtà e dalla verità, e non si forma arbitrariamente o casualmente, ma è estremamente viva ed eterna da sempre, che sorse e perdurò presso tutti i popoli; e che si può considerare quasi come un patrimonio comune della nostra umanità razionale, spettante a ciascuno » (probabilmente Dione attinge a Posidonio).

cui pensiero, sentimento e volizione sono strettissimamente congiunti — accanto al sentimento si mettono in attività anche il pensiero, anzitutto la fantasia, e la volontà. L'uomo cerca di proteggersi e di difendersi dalle potenze sinistre, di rendersele favorevoli; si sforza di ottenerne l'aiuto; cerca anche il modo di averle in suo potere o di soggiogarle, oppure di porsi lui stesso al loro servizio. Sorgono cosí le rappresentazioni di esseri demonici, divini o anche diabolici, dapprima ancora indeterminate e senza caratteristiche individuali, poi anche quelle di divinità effettive, personali, di tipo ben definito, che sono poste in relazione le une con le altre ed a cui vengono attribuite sfere d'azione ben delimitate. Incantesimo e magia, preghiera e offerta sono le forme in cui l'uomo cerca di accostarsi agli esseri divini e di guadagnarseli con la prova della propria venerazione, come d'altra parte a questi esseri stessi vengono attribuiti certi modi di rivelare all'uomo il proprio essere e la propria volontà. Tutto questo insieme costituisce il mito e il culto, cioè la religione considerata dal suo lato oggettivo; e nella progressiva costituzione, trasformazione e dissoluzione di queste forme consiste la storia esteriore delle religioni.

Tutto quel che s'è detto fin qui vale per ogni religione. Ma, non ostante la somiglianza degli elementi originari, esistono anche grandi differenze tra le varie religioni, ciascuna delle quali assume un colorito e una tonalità particolari secondo la differente intensità con cui i singoli aspetti del numinoso sono sentiti da un popolo e conseguentemente risaltano nelle forme della religione in questione. Tali forme sono quindi l'espressione e lo specchio della vita religiosa interiore d'un popolo, che noi — per distinguerla dalla religione esterna ed obbiettiva — chiamiamo la sua particolare soggettiva religiosità.

Le idee religiose primitive, che un popolo ha rapidamente superato sí che già al suo primo apparire nella luce della storia ne mostra appena qualche povero resto, conservano invece presso un altro il loro dominio per secoli e millenni. Nelle figure divine alcune religioni lasciano apparire di piú lo spaventoso e il terrifico, altre ciò che potenzia la vita e spande benefici, altre la forza e l'arbitrio, altre ancora la giustizia, il diritto e l'ordine. Quale di questi caratteri o quale loro mescolanza prenda il sopravvento non dipende piú dall'a-priori religioso, ma dal carattere e dal relativo grado di svi-

luppo dei soggetti di questa vita religiosa, cioè dei singoli popoli e dei loro capi spirituali. Per questa varia raffigurazione del numinoso nella fantasia dei popoli vale in effetti il detto che « l'uomo si dipinge nei suoi dèi », una verità già intravista da uno dei più antichi filosofi greci [4].

Intesa giustamente e non soltanto in senso superficiale, essa significa che la religione nella sua manifestazione obbiettiva è il prodotto del sentimento religioso caratteristico d'una comunità, e cioè della sua religiosità. Il rapporto tra religiosità e religione è dunque che la religiosità è madre della religione; ma i lineamenti della madre possono svelarsi allo storico solo attraverso la somiglianza della figlia, sulla quale soltanto egli si può fondare, quando di quella non vi sia testimonianza immediata. Ora, per caratterizzare la religiosità d'un popolo è necessario rivolgere l'attenzione ad una serie di punti di vista particolarmente importanti. In primo luogo alla maniera in cui è concepito il rapporto del divino con il mondo, intendendo questo anzitutto come la natura extraumana: se cioè il divino appare come « l'assolutamente altro » che stia di là dalla natura, piú o meno quale sua opposizione, oppure legato ad essa, incluso in essa, quale parte costitutiva, sia pure del tutto predominante, del mondo. Da ciò dipende la concezione intera della natura che sarà intesa o come una creazione puramente temporanea, o come un ordinamento eterno ed imperituro.

Il secondo punto di vista è quello della raffigurazione del rapporto del divino con l'uomo. Ha l'uomo un posto eccezionale nella natura, che lo rende piú vicino al divino degli altri esseri, oppure è votato alla stessa transitorietà di questi? È la sua « anima » alcunché d'indistruttibile, ed è forse portatrice di forze divine? Oppure l'uomo è per natura opposto a Dio o per lo meno estraneo a lui? Può adempiere al suo vero destino con le proprie forze o solo con l'aiuto soprannaturale? Questo ci porta oltre, al rapporto tra religione e moralità. Originariamente esse non hanno nulla a che fare tra loro. Il comportamento religioso del primitivo è del tutto amorale ed egoistico. Il rapporto non consiste affatto in una influenza moralizzante della religione, ma nel contrario: quanto piú in

[4] Senofane di Colofone (VI sec. a. C.), fr. 14-16 Diels.

basso è l'uomo dal punto di vista morale, tanto piú lo sono anche le sue idee religiose; quanto piú il suo sviluppo morale progredisce, tanto piú si purificano anche queste. L'uomo proietta nei suoi dèi la propria natura morale, sempre nel senso di un'idea o norma morale, conformarsi alla quale egli ritiene inderogabile per la vita sociale. Religione e moralità sono quindi due germogli nati da una stessa radice, dei quali però l'uno cresce piú rapidamente dell'altro, cosí che la religiosità dei popoli si distingue nettamente appunto secondo la diversa rapidità e intensità con cui si compie la moralizzazione della religione. L'uomo cerca assai presto indicazioni religiose per un comportamento giusto, vale a dire per lui vantaggioso, ma quelle per un comportamento morale le riceve solo relativamente tardi. In strettissima relazione con ciò è il modo in cui viene rappresentata la posizione della divinità rispetto al male e alla causalità delle azioni umane. Da tutto ciò dipenderà se la devozione sarà formalistica e cultuale, o se si farà intima e s'innalzerà ad una vera moralità. Infine sarà una caratteristica importante d'una religione il rapporto tra l'elemento razionale e l'irrazionale, il predominio o il regresso del magico e del mistico, che si manifesta anche in modo particolare nella forma delle rivelazioni attribuite alla divinità o attese da essa: se queste sono pensate legate a particolari località, ad una particolare condizione o professione, a singole personalità dotate di spirito divino o magari a determinate scritture sacre.

Crediamo con ciò d'aver presentato le direttrici fondamentali, sotto cui sarà trattata qui di seguito la religiosità greca nelle sue fasi principali e nei suoi tipi piú importanti. Giacché, anche se tra le creazioni dello spirito umano le religioni costituiscono senza dubbio quelle piú tenaci e durature, che, anche quando hanno perduto da lungo tempo autorità come fedi, si sanno mantenere ancora per secoli e millenni come superstizioni, non sono però neppure esse libere dalla legge generale del divenire storico, e appunto il loro aspetto soggettivo — la religiosità — si evolve, come giustamente è stato detto, « sotto la spinta del progressivo perfezionamento umano ». Se dunque qui, per la prima volta, si intraprende il tentativo non tanto di dare una storia sommaria della religione greca, quanto piuttosto di mostrare l'essenza e lo sviluppo della religiosità greca durante un periodo di circa 1.200 anni, ciò si può

fare solo delineando di volta in volta il carattere religioso di una epoca nei suoi tratti fondamentali; e quindi, su questo sfondo della coscienza religiosa comune, dando rilievo a personalità singole o a gruppi di personalità, come rappresentanti caratteristici ma pur sempre del tutto individuali del proprio tempo; e mantenendo sempre il rapporto con lo sviluppo generale della cultura greca.

DA OMERO
A PINDARO ED ESCHILO

Parte I
IL MEDIOEVO GRECO

I periodi medievali della storia dei popoli civili presentano caratteri ben precisi. In primo luogo il predominio d'una classe superiore nobile, che per lo piú si sostiene su una vasta proprietà terriera. Questa nobiltà, sia essa organizzata a monarchia o a regime aristocratico, svolge un'attività guerriera, che è considerata come l'occupazione piú distinta per un individuo, ma ha inoltre anche la direzione della vita spirituale. La caratteristica poi della vita spirituale di periodi del genere è che la religione e l'arte, in particolare la poesia, sono le forze spirituali determinanti, mentre la scienza non esiste ancora, sí che la vita del popolo costituisce tuttora grosso modo una salda unità. Come produzioni poetiche compaiono, accanto a brevi canti rituali e a canti di lavoro, anzitutto la canzone di gesta, che glorifica nella narrazione epica le imprese della nobiltà cavalleresca e dei suoi avi; e quindi, in relazione con fermenti sociali e con un conseguente farsi avanti della personalità individuale determinata, la lirica, e, sul terreno religioso, il misticismo.

Anche il medioevo greco mostra un quadro del genere. La poesia omerica e i poemi ciclici che ne fan parte costituiscono la canzone di gesta greca e ci presentano la maniera di vivere e le

condizioni spirituali della nobiltà ionica da cui sono sorti e per la quale sono stati composti. Se già l'*Odissea* scende qua e là in strati sociali piú bassi, nella cerchia del popolo subordinato ed oppresso, Esiodo integra pienamente lo splendido quadro dell'attività guerresca dei nobili, offerto da Omero, dal lato della vita contadina della terraferma, carica di lavoro; completamento della piú grande importanza anche proprio da un punto di vista religioso. Cogliamo in questo poeta per la prima volta una personalità religiosa e morale chiaramente definita; dietro di lui segue la lunga schiera dei lirici greci, le cui singole personalità saranno per noi tanto piú significative, in quanto in esse appare l'emancipazione dalla tradizione e una concezione personale della vita etico-religiosa. Vedremo inoltre come, nel VII e VI sec., l'invasione d'una religione misterica straniera eserciti sulla coscienza religiosa dei Greci un influsso profondo, scuotendone le anime e trasformando ampiamente le concezioni e i costumi tradizionali. E infine come a ciò concorrano anche gl'inizi della poesia drammatica e della filosofia, le quali però vedranno la loro fioritura soltanto nel periodo seguente.

Capitolo I
LA RELIGIOSITÀ OMERICA

La religione omerica è tanto poco originaria quanto i poemi omerici. È vero che la poesia e la religiosità elleniche si presentano a noi per la prima volta qui, ed entrambe ad un livello straordinariamente alto, ma dietro c'è una lunga evoluzione, di cui per quanto riguarda la religione le fasi precedenti ci sono accessibili in parte in base ai resti che se ne ritrovano ancora in Omero, in parte ai monumenti dell'età preomerica, in parte in base alle forme del culto, che si conservano con grandissima tenacia anche nei tempi storici. Questa religione preomerica vien qui tralasciata, ma sarà presa in considerazione piú tardi, in quanto che in determinati luoghi, ambienti e strati sociali essa si è mantenuta viva accanto alla religione anche oltre i tempi omerici. Poiché è fuori di dubbio che nei poemi omerici, piú particolarmente nell'*Iliade*, abbiamo di fronte una religione aristocratica, la religione di Zeus olimpio, che seguendo la migrazione degli Elleni ha sottomesso in Tessaglia i culti locali, è trasmigrata oltre mare con la colonizzazione delle coste dell'Asia Minore, e nelle mani dei poeti eolico-ionici ha ricevuto quella forma artistica, in cui ci appare nell'epos eroico. Se, dunque, la religione omerica è lungi dal comprendere tutte le idee religiose della popolazione ellenica del tempo, non può tut-

tavia considerarsi come un'invenzione dei poeti; ma anche questa sezione del quadro religioso generale deve aver avuto le sue radici nella fede popolare. Solo in questo senso particolare conserva la sua validità il noto detto di Erodoto (II 53), secondo cui Omero ed Esiodo avrebbero formato ai Greci la loro teogonia, dato agli dèi il nome, ripartiti tra loro gli onori, le sfere d'attività, e designato le loro specie. Da questa affermazione però risulta anche la fondamentale importanza che, secondo il giudizio dello storico, la religione omerica ha per tutto il tempo seguente. Essa dapprima fu una religione di signori. La città degli dèi, con il suo vertice monarchico e i membri che dimorano sulla vetta nevosa dell'Olimpo tessalico [1], è un riflesso della vita dei nobili signori nei loro castelli, della loro scarsa coesione, e del loro rapporto con il re e capo militare, la cui superiorità è riconosciuta solo a malincuore. Essi stessi si sentono imparentati ai loro dèi, onde derivano le proprie stirpi, come « discendenti di Zeus » e « allevati da Zeus ». Dèi e uomini formano in sostanza una stirpe unica, come figli d'una stessa madre — la terra « madre universale » — e del cielo [2]. Dalle nozze degli dèi con gli esseri umani nascono gli eroi. Le relazioni degli uomini omerici con i loro dèi sono talvolta quasi di familiarità, e gli dèi stessi sono soltanto, come dice Aristotele [3], « uomini imperituri ». In effetti è proprio come ha detto il poeta tedesco[4]:

> Quando gli dèi erano ancora più umani,
> Gli uomini erano più divini.

Ciò non ostante esiste un'incolmabile differenza qualitativa tra dèi e uomini [5], poiché quelli, se in senso assoluto non sono eterni neanche loro, avendo avuto una nascita, godono tuttavia dell'immortalità e d'una perpetua giovinezza, e sono dotati di una sapienza e di una forza maggiori di quelle umane. Però gli « dèi beati » non

---

[1] A 420, Σ 186; altrove: ζ 42 ss.; anche « in cielo », A 183 o « nell'etere », B 412.

[2] O 36, ε 184; *Hymn. Hom.* 30, 1; Pind. *Nem.* VI 1 ss.; Aesch. *Dan.* fr. 44; Eur. *Mel. soph.* fr. 484.

[3] *Met.* II 997 b 11.

[4] F. Schiller, *Die Götter Griechenlands* [Gli dèi della Grecia], 1ª redaz., in *Schillers Werke*, Nationa'ausgabe, I, Weimar 1943, p. 190 ss.; da questa poesia sono tratte anche le due citaz'oni a p. seguente.

[5] E 440 ss.; *Hymn. Hom.* II 11 ss.

si distinguono affatto dagli uomini per maggiore perfezione morale o per santità. Il modo in cui governano il mondo, e in cui favoriscono i propri prediletti o perseguitano i propri avversari, non rassomiglia affatto a quello d'un mondo moralmente ordinato, ma piuttosto all'arbitrio dei tiranni umani, dal quale lo distingue solo l'inappellabilità:

> Reggono nelle mani eterne la signoria del mondo
> E possono farne quel che a loro piace.

Certo, anche la loro potenza conosce un limite: la Moira, la legge eterna del mondo, che è un'istanza ultima, ma che tuttavia non offre una risposta al problema del perché.

Già quest'ultimo tratto prova che sarebbe troppo esclusivo voler vedere nella religione omerica soltanto lo specchio della vita e dell'attività della nobiltà eolico-ionica: essa è in effetti il primo grande tentativo d'una interpretazione religiosa unitaria del mondo e della vita in un senso specificamente greco. E poiché oggi si suole riportare ogni religione ad una esperienza vissuta, possiamo anche dire che l'uomo omerico visse (o sperimentò) cosí, come qui vediamo, il mondo, se stesso e le potenze da cui si sentí dipendere. Con ciò veniamo all'aspetto interiore della religione omerica, alla religiosità omerica; e subito ci appare una sua caratteristica distintiva: il sorprendente ritrarsi degli elementi irrazionali, propri di ogni religione, dietro quelli razionali. Certo la pietà omerica riconduce all'influenza di forze divine assolutamente tutto quello che accade nel mondo e che si produce intorno all'uomo, con lui e in lui, pensieri affetti e risoluzioni compresi, cosí che anche qui s'avvera il detto poetico:

> Tutto svelava agli sguardi iniziati
> L'orma d'un dio.

Però queste potenze divine non abitano di là dal mondo, non sono l'« assolutamente altro », ma formano anch'esse parte del mondo: sono soltanto gli esecutori dei fenomeni naturali personalizzati in figure divine. Questo conferisce alla loro natura e alla loro azione la determinazione individuale e la chiarezza apollinea, la cui luce s'irradia tanto dalla poesia omerica come dall'arte posteriore che ad essa si ispira; e su questo riposa la luminosità so-

lare onde risplende il mondo omerico. Ma non mancano neppure ad esso uno sfondo cupo ed ombre fosche, e solo i due aspetti riuniti danno l'intero quadro della vita e del mondo quale si rappresenta al senso religioso dei greci.

Se davvero « l'orrore è la parte migliore della natura umana », e l'esperienza del « tremendo » costituisce l'esperienza religiosa fondamentale, anche l'uomo omerico, non ostante l'umanizzazione dei suoi dèi e la familiarità dei rapporti che intrattiene con essi, ha dei momenti in cui tale *senso dell'orrore* dinanzi ad una forza irresistibile e sovrumana divampa in lui, come una fiamma da una scintilla ardente. Certo, solo poche tracce tradiscono ancora in Omero che anche per un greco originariamente la vista di una divinità appariva apportatrice di morte, ed il contatto con tutto quel che apparteneva alla sfera del divino suscitava orrore: per es. quando Leucotea avverte Ulisse di voltarsi, quand'egli getterà di nuovo in mare l'immortale velo di lei, per non vedere la divinità che ne emerge [6]; oppure quando Ulisse deve offrire, voltando egualmente le spalle, i sacrifici funebri ai morti [7]; o quando un tremito invade tutti i Mirmidoni, allorché Teti porta le armi di Achille fabbricate da Efesto, e nessuno osa guardare l'opera divina [8]. Orrore (ῥιγεῖν) suscita la vicinanza di un dio quando egli si manifesta a qualcuno, come Ares a Diomede [9], e forse ancor piú quando, invisibile, lo si riconosce solo dai suoi effetti. L'orrore del tremendo domina la scena in cui Patroclo tenta per tre volte di scalare le mura troiane, e per tre volte è respinto dall'invisibile Apollo, che poi al quarto tentativo gli grida con voce di tuono il suo « cedi », e nel seguito della battaglia, avvolto di nebbia, con un gran colpo sulle spalle lo priva dei sensi e lo spoglia pezzo a pezzo dell'armatura, lasciandolo indifeso [10]. E perfino in un episodio di guerra del tutto ordinario un eroe può all'improvviso scorgere con terrore il sovrumano preordinamento dei fatti: come Aiace, quando con le sue ultime forze cerca d'impedire ai Troiani l'accesso al campo

---

[6] ε 346 ss. Questo senso e questa azione non sono piú noti al poeta, come mostrano i vv. 338 ss.
[7] κ 528.
[8] T 14 ss.
[9] E 596 (cfr. 862).
[10] Π 700, 788 ss.

delle navi ed Ettore con la spada gli spezza l'asta già brandita per il colpo:

> ... Raccapricciossi
> Il magnanimo, e vide ivi d'un nume
> Manifesta la man; vide che avverso
> L'Altitonante del pugnar le vie
> Tutte gli avea recise, e decretata
> De' Teucri all'armi la vittoria. Ei dunque
> Lungi dai dardi si ritrasse [11].

Ed egualmente un'altra volta, atterrito da Zeus, fugge « guatandosi attorno come una fiera » [12]. Proprio Zeus esercita non di rado questo potere terrifico, onde la « pallida paura afferra ogni cosa » [13] e la stessa Era « ha tema » di lui, quando egli la riprende [14]. Il terrore dinanzi al piú eccelso degli dèi trova espressione anche nel frequente appellativo di « Cronide tremendo » [15]. Talora questo terrore religioso si mitiga in stupore: come quando risulta che un dio è stato presente in forma umana ed un mortale ha avuto rapporti con lui senza riconoscerlo [16]. Infine il terrore religioso è obbiettivato e personificato in alcune figure demoniche, specie in quelle che attorniano Ares, come Deimos, Phobos, Kydoimos, Enyo, Ker e in particolar modo sua sorella Eris, che con i piedi cammina sulla terra e con il capo tocca il cielo [17].

Non ostante la loro umanizzazione, gli dèi omerici non perdono nulla neppure della loro maestà, che si addice soprattutto al dio supremo Zeus. Il poeta ce la esprime con parole indimenticabili nel celebre passo in cui Zeus promette a Tetide di esaudirne la preghiera:

> Disse; e il gran figlio di Saturno i neri
> Sopraccigli inchinò. Su l'immortale
> Capo del Sire le divine chiome
> Ondeggiaro, e tremonne il vasto Olimpo [18].

---

[11] Π 119 s. [trad. di V. Monti, anche per gli altri passi dell'*Iliade*].
[12] Λ 544 ss.
[13] Θ 75 ss.
[14] ο 34.
[15] π 440. Cfr. anche l'Inno om. ad Apollo I 2, in cui gli dèi « tremano » quando Apollo armato d'arco cammina per la casa.
[16] Γ 398, 418; α 323; γ 372.
[17] Δ 440; Ε 333, 592; Λ 3 ss.; Σ 535 ss.
[18] Α 528 ss. Fiacca imitazione in Θ 199.

La figura sublime del padre degli uomini e degli dèi ancora dopo secoli apparve cosí, come è qui raffigurata, agli occhi spirituali di Fidia, che la ritrasse nella sua celebratissima statua di Zeus olimpio. Grandiosità spira anche Zeus quando muove con il suo carro « tra la terra e il cielo stellato » e poi siede « splendente di gloria » sulla vetta dell'Ida; e quando qui stesso o sull'Olimpo solenne solleva l'aurea bilancia, nei cui piatti pendono le sorti di popoli interi o di singoli eroi [19]. Ma anche altri dèi appaiono in maestosa grandezza e sublimità: Posidone, sotto il cui piede tremano monti e selve, quando con pochi passi smisurati, attraverso la terra e il mare, da Samotracia giunge a Ege, e poi corre con il suo cocchio sulle onde [20]; Apollo, quando irato per l'oltraggio fatto al suo sacerdote scende dall'Olimpo « simile alla notte », con sull'omero la faretra tintinnante delle frecce mortali [21]; Ares, allorché, ferito da Diomede, torna all'Olimpo con fragor di tempesta [22]. E come si potrebbe esprimere l'enorme impressione che suscita l'insieme degli dèi in battaglia tra loro in modo piú vigoroso che nella scena in cui il Signore dell'Oltretomba atterrito balza con un grido dal trono, perché teme che Posidone gli squarci sul capo la terra che copre la sua dimora ed apra il suo regno tenebroso agli sguardi dei mortali e degli immortali? [23].

Anche la potenza di Zeus è invincibile: non solo il suo spirito e la sua volontà sono sempre piú forti di quelli degli uomini [24], ma neppure tutti gli dèi insieme potrebbero dominarlo [25]. Ciò non ostante, come per gli altri dèi, cosí non si può parlare di un'effettiva onnipotenza per lo Zeus omerico. Ché non solo la loro potenza è limitata dal fato, ma anche la loro influenza sulla natura, sotto forma di prodigio, resta in Omero circoscritta in limiti relativamente ristretti: e il vero miracolo, quello che modifica i procedimenti naturali, manca assolutamente. Gli elementi magici e prodigiosi rimangono al di dietro o piuttosto al di sotto della religione omerica. È compito dello sguardo penetrante dello storico delle religioni

[19] Θ 41 ss.; X 209 ss.
[20] N 10 ss.
[21] A 43 ss.
[22] E 864 ss.
[23] Υ 64 ss.
[24] Π 688; Θ 18 ss.; cfr. O 104 ss.
[25] B 46 ss., 101 ss.

riconoscere ancora nella minuziosa narrazione della storia dell'« imperituro » scettro di Agamennone, fabbricato da Efesto, o in espressioni quali la « forza sacra » di Alcinoo e di Telemaco, che del resto ricorrono solo nell'*Odissea*, un debole riflesso della fede nella forza magica dei re. Anche il manto di Hades che rende invisibili [26], i talari e la verga di Hermes [27], il cinto di Afrodite che dà la bellezza [28], il velo di Leucotea [29], finalmente i cibi degli dèi, il nettare e l'ambrosia, che, come il nome dice, vincono la morte, rendono imperituri e scampano dalla corruzione non sono che resti isolati d'un prodigioso mondo sommerso. Le azioni prodigiose degli dèi possono in sostanza, specie nell'*Iliade*, ricondursi a tre tipi: apparizioni divine, suggerimenti divini, protezione dei favoriti e minacce ai nemici [30]. Gli dèi appaiono o in figura d'un qualche personaggio noto a coloro cui l'apparizione è destinata, o avvicinandosi « avvolti nella nebbia » e quindi svelandosi all'improvviso, ancora in figura umana, o infine in sogno, egualmente in forma umana [31]. Un'eccezione che ricorda il totemismo ormai superato, si ha quando assumono forma animale [32]; ed è del tutto isolato il caso di Atena, che precipitando dall'Olimpo nel mezzo delle schiere appare come una stella cadente, una meteora, assumendo però subito la forma del troiano Laodoco [33]. L'uomo viene a conoscenza dell'epifania d'un dio, solo in base alla subitanea apparizione e alla disparizione altrettanto subitanea. Però né queste apparizioni, né i suggerimenti divini, che per lo piú le accompagnano o si verificano in altra forma, mutano qualcosa nel corso naturale degli eventi: Achille poteva mutar consiglio anche senza il suggerimento di Atena e riporre la spada già sguainata contro Agamennone [34]; e questi poteva, anche senza il « malefico sogno » inviato da Zeus, tentare un vano assalto contro Troia [35]; Pandaro poteva tirare a

[26] E 845.
[27] Ω 340 ss.
[28] Ξ 214 ss.
[29] ε 346 s.
[30] T 38; Ψ 186 s.
[31] Ω 679 ss.; ζ 21 ss.
[32] H 22; χ 239 s.
[33] Δ 74 ss.
[34] A 194 ss.
[35] B 5 ss.

Menelao il colpo traditore anche senza l'incitamento divino [36]; Ettore poteva sfidare Achille a duello senza l'invito di Atena [37]; Priamo poteva fare un tentativo per riscattare il corpo del figlio caduto anche senza il messaggio di Zeus portato da Iride, e Achille accordarsi con il re sventurato pur senza l'ordine di Zeus trasmessogli da Teti [38], tanto piú che il poeta ci presenta in maniera stupenda, passo a passo, la graduale adesione dell'eroe, motivandola psicologicamente e rendendola verisimile. In tutti questi casi non si verifica nulla che gli uomini non avrebbero potuto pensare o fare anche da soli, e dal punto di vista religioso è significativo proprio il solo fatto che anche cosí semplici processi della psiche umana sono attribuiti all'influenza divina. Pressappoco lo stesso deve dirsi del modo in cui gli dèi favoriscono i protetti e minacciano i nemici. Di solito essi salvano i propri beniamini con un rapimento improvviso, talora nascondendoli nella nebbia (come fanno per se stessi) [39], e qualche volta spezzando o deviando le armi degli avversari. Al contrario essi minacciano i propri nemici o aumentando la forza, il coraggio e la resistenza dei propri favoriti, o cercando di annientarli con le forze della natura. Di questi casi, il rapimento a tutta prima può essere considerato un vero miracolo, sebbene non sia affatto inconcepibile che nel selvaggio tumulto della mischia un avversario possa d'un tratto scomparire sotto gli occhi. Ma che Menelao nel trasporto della lotta spezzi la spada sull'elmo di Paride, e lo manchi con la lancia, e che la cinghia dell'elmo, per cui l'afferra, si stacchi sono fatti che potrebbero ben accadere anche senza l'intervento di Zeus o di Afrodite [40]; che Ettore tagli via con la spada la punta all'asta di Aiace, o che poi con la propria lancia manchi il Pelide non sarebbe impossibile, pur se Atena non sviasse l'asta con il soffio delle sue labbra [41]. Anche qui il dato caratteristico è solo che il poeta o i suoi eroi riportino ad un dio protettore o avverso fatti ordinari d'ogni battaglia. Lo stesso accade quando nell'*Odissea* la tempesta e le onde distruggono la zattera d'Ulisse e il

[36] Δ 85 ss.
[37] Χ 214 ss.
[38] Ω 120 ss., 143 ss.
[39] Γ 380 ss.; Ε 445 ss.; Υ 320 ss., 443 ss.
[40] Γ 362 ss.
[41] Π 114 ss.; Υ 438 ss. Tale aiuto divino cade nel buffonesco in Ψ 383 ss., 744.

naufrago solo a malapena guadagna la riva salvatrice [42]. Neppure in ciò vi è nulla di soprannaturale, ma il pio poeta e l'uomo omerico vedono in tutti questi eventi l'influsso di una divinità corrucciata o soccorrevole. Particolare menzione merita però un racconto dell'*Iliade*, assai caratteristico per la concezione in parte ancora ingenua, in parte già meditata del vero e proprio miracolo, nel senso di un'infrazione alle leggi di natura. Quando, raggiante nella nuova armatura divina come lo splendido dio del sole, Achille si avvia a combattere, Era presta una voce umana a uno dei suoi destrieri immortali, Xanto, che gli predice la prossima fine:

Troncâro
A lui l'Erinni i detti [43].

Il poeta fa dunque operare alla dea un prodigio, ma le Erinni, che qui ci appaiono (come in Eraclito) custodi dell'ordine cosmico e non di quello morale e religioso, ristabiliscono l'ordine naturale che minaccia di sovvertirsi.

Un po' diversamente stanno le cose nell'*Odissea*. Poiché in genere questo poema scende piú del primo negli strati sociali piú bassi e dipinge con affetto anche schiavi come Eumeo (che veramente era figlio di re [44]), Filezio, Euriclea, anche la fede popolare, con la sua passione per il prodigioso, può trovarvi piú larga espressione. A prescindere dal mondo colorito delle favole marinare con giganti e mostri marini come i Lestrigoni, i Ciclopi, le Sirene, Scilla e Cariddi, che sono frutto della fantasia poetica e non han nulla a che fare con la religione, vi si mostra un'evidente predilezione per il mondo soprannaturale e addirittura per la magia. Non Circe soltanto dispone di un filtro magico, onde muta in porci i compagni di Ulisse e contro il quale protegge solo un altro mezzo magico, il *moly* portato da Hermes [45]; anche Elena ne possiede uno, che fa dimentichi dei mali [46], ed è pure con un incantesimo che i figli di Autolico fermano il sangue della ferita d'Ulisse: unico passo questo in tutto l'epos omerico, in cui appaia un fatto del genere [47]. Il

[42] ε 282-457.
[43] Τ 407 ss. Cfr. Heraclit. fr. 94.
[44] ο 413 s.
[45] κ 225 ss., 302 ss.
[46] δ 220.
[47] τ 457 s.

velo di Leucotea salva dall'affogare [48], e i venti si lasciano rinchiudere in un otre dal loro signore e padrone [49]. Particolarmente frequenti sono le metamorfosi: non solo il profetico demone marino Proteo può assumere qualunque forma [50], e gli dèi appaiono in figura umana cosí spesso che il loro peregrinare non riconosciuti sulla terra si condensa in una solida credenza [51]; ma secondo il bisogno essi mutano anche l'aspetto degli uomini: Atena ora fa apparire Ulisse piú imponente e piú bello di quanto non sia, ora lo muta in un brutto vecchio mendico, per ridargli ancora il suo aspetto ordinario e poi di nuovo mutarlo, sin che alla fine l'eroe ricompare nella sua figura reale [52]. Ai sogni è attribuita grande importanza, e viene loro prestata una singolare considerazione [53]. La fede nei segni divini cade addirittura nel grottesco quando, dopo che i compagni d'Ulisse hanno ucciso le vacche del Sole, le pelli strisciano sul terreno e i pezzi di carne muggiscono sugli spiedi [54]. E nella terra meravigliosa dei Feaci non solo le navi sono dotate di consapevolezza e sanno da sole la via da percorrere, ma nel palazzo reale ci sono anche cani d'oro vivi e immortali, opera di Efesto [55], proprio come nell'*Iliade* tripodi semoventi e ancelle d'oro, eppure viventi [56]. Cosí il mondo eccelso degli dèi olimpii e quello della favola popolare vanno qui bizzarramente congiunti.

Come ultima forma del prodigioso nella religione omerica si può ancora ricordare la mantica. Essa consiste soprattutto in una interpretazione di segni: tra i quali il volo degli uccelli, che ogni occhio umano può scorgere, ha una posizione privilegiata. Ma anche altri segni, come per esempio un tuono improvviso, possono avere un significato mantico. Per riconoscere questo non occorre alcuna speciale preparazione. Però a certi individui sono attribuite doti particolari in questo campo, ed essi quindi figurano come indovini di professione: cosí presso i Greci Calcante, presso i Troiani Eleno

[48] ε 346 s.
[49] κ 19 s.
[50] δ 417 ss., 456 ss.
[51] ρ 485 ss.
[52] ζ 229 ss.; ν 397 ss.; π 172 ss., 454 ss.; χ 1.
[53] δ 795 ss.; ζ 13 ss.; τ 535 ss. (cfr. ο 160 ss.), 560 ss. (cfr. δ 809).
[54] μ 394 ss.
[55] θ 556 ss.; η 91 ss.
[56] Σ 372 ss., 417 ss.

e nell'*Odissea* Teoclimeno. Anche le donne, come Cassandra, figlia di Priamo, ed Elena, sono dotate di spirito profetico [57]. Inoltre si crede che anche i cantori siano animati da spirito divino, ricevuto dalle Muse o da Apollo [58]. Infine generale è la credenza che il futuro si dischiuda ai moribondi, come a Patroclo e ad Ettore [59]. Tra gli esseri non umani possiede il dono profetico Proteo, il demone marino, e anche, come sembra, Leucotea [60]. Tra gli olimpî Zeus stesso ha un oracolo a Dodona, la cui sede è la quercia sacra, e Apollo ne ha uno a Pito, come Omero chiama Delfi: anche questo senza dubbio è un oracolo che opera a mezzo di segni, ché della mantica ispirata in Omero non c'è ancora traccia [61].

Tuttavia, piú che in tali fenomeni soprannaturali, il greco, e l'uomo omerico in ispecie, sente l'azione divina nella natura stessa che lo circonda, di cui egli stesso si considera parte consostanziale e delle cui varie azioni anche i suoi dèi sono solo l'espressione plastica. Gli dèi olimpii non bastano affatto per abbracciare la natura nel suo insieme e nella sua molteplicità. È vero che i tre figli di Crono si sono divisi il mondo, cosí che Zeus ebbe il cielo, Posidone il mare e Hades le profondità della terra [62], e che anche i singoli dèi, come Ares, Hermes, Efesto, Afrodite, Era, ecc., hanno determinate sfere per la loro attività; ma accanto ad essi c'è ancora una quantità di esseri divini, che piú chiaramente degli eccelsi Olimpî rivelano che in origine il greco sentí la natura immediatamente come alcunché di divino. Alla riunione degli dèi prima che inizi la guerra divina intervengono, oltre agli Olimpî, i fiumi e le ninfe degli alberi, delle sorgenti e dei prati [63]. Singoli fiumi, come lo Xanto o Scamandro e il Simoenta nella pianura di Troia, lo Spercheo in Tessaglia, l'Acheloo, intorno a cui danzano le ninfe, sono divinità a cui si fanno anche sacrifici. Il fiume ignoto della Feacia, presso la cui foce si salva Ulisse, è da questo senz'altro invocato come un dio [64]. Le ninfe abitano sulle vette dei monti, dimorano negli alti

---

[57] ο 171 ss.
[58] θ 63 ss., 487 ss.
[59] Π 851 ss.; Χ 358 ss.
[60] δ 468 ss.; ε 344 ss.
[61] Π 233 ss.; ξ 327 s.; τ 296 s.; cfr. Esiodo fr. 156, 236.
[62] Ο 187 ss.
[63] Υ 7 ss.
[64] Φ 2, 146, 212 ss., 307 s.; Ψ 144 ss.; Ω 616; ε 441 ss.

abeti e nelle querce, con cui anche muoiono, in fonti e golfi silenziosi e in grotte, e s'aggirano in liete danze per prati e campi [65]. I venti pure sono dèi, hanno la propria dimora e, nell'*Odissea*, perfino un re, Eolo [66]. Il loro potere distruttore è incarnato dalle Arpie, demoni femminili della tempesta, che rapiscono gli uomini per non restituirli mai piú [67]. Ma specialmente il mare apparve ai Greci qualcosa di divino. Lo stesso Oceano è già un dio, e una volta viene indicato addirittura come l'origine di tutte le cose [68]. Tra gli Olimpî Posidone, scuotitore della terra, con la sposa Anfitrite, ha la signoria del mare; ma la varietà dei paesaggi marini, la loro affascinante bellezza, il mistero degli abissi e la dannosa perfidia delle onde agitate si rispecchiano molto piú nei numerosi esseri marini subordinati, di cui il pennello di Arnold Böcklin ci ha di nuovo resa viva la natura mezzo animale e mezzo divina. Ecco i « vecchi del mare », come il multiforme Proteo, come Phorkys e Nereo, che abitano le coste e i seni profondi [69], anzitutto quest'ultimo con le numerose figlie, una delle quali, Teti, da Peleo fu fatta madre di Achille. I loro nomi ci mettono sotto gli occhi tutti gli aspetti dei paesaggi marini: le onde rapide, i candidi frangenti, le isole e le rive rocciose con le loro buie e fresche grotte, i golfi racchiusi da monti e lo scintillante splendore delle vaste distese marine [70]. Nelle isole remote abitano le ninfe in grotte nascoste da piccoli boschi di alberi magnifici, sui cui rami cantano lieti gli uccelli [71]. E anche nel mondo degli uccelli l'uomo omerico coglie qualcosa che gli somiglia: nella voce piangente dell'usignolo si lamenta la Pandaride per l'estinto figlio Itilo [72]. Della natura divina dei monti non c'è quasi piú traccia in Omero: ma la ricorda ancora il padre di Calipso, Atlante, reggitore del cielo e a cui son noti tutti gli abissi del mare [73]. Ed anche alla morte, l'evento che per gli esseri viventi è il piú fosco, vien tolto il suo orrore col farla gemella del sonno: insieme placidamente

[65] Inno omerico a Venere (IV) 257 ss.
[66] Π 765 ss.; Ψ 195 ss.; κ 1 ss.
[67] Π 150; α 241 s.
[68] Υ 7; Ξ 201, 246.
[69] δ 365 ss.; μ 317 s.; ν 96 ss.; Α 538; Σ 141 ss.
[70] Σ 35 ss.
[71] ε 55 ss.; κ 135 ss.
[72] τ 518 ss.
[73] α 52 s.

compongono per il loro riposo gli eroi caduti [74]. La natura intera, dunque, in tutte le sue forme fenomeniche appare come qualcosa di divino. Però è tipico per il carattere terrestre di questa religione che — a differenza di quanto accadeva ad esempio presso i Babilonesi — le stelle non abbiano in essa alcuna parte dominante. Di loro compare soltanto il Sole splendente, che muove pel cielo e « tutto vede e sente », con le figlie Fetusa e Lampezie, da cui — molto idillicamente — gli son custoditi in Trinacria armenti e greggi [75]. Nemmeno Selene in Omero è considerata una dea. Invece appaiono tali Eos — l'aurora — « dalle rosee dita » ed Iride, nell'*Iliade* messaggera degli dèi. Le costellazioni piú belle del cielo settentrionale, come Orione, il Carro od Orsa con Arturo, le Pleiadi e Iadi sono menzionate, ma servono solo all'orientamento notturno dei piloti in alto mare [76]; e qualunque senso di dipendenza da questo mondo stellare, che avesse potuto condurre a una venerazione religiosa, resta del tutto sconosciuto.

Però la religione omerica non è soltanto una religione della natura. Con la stessa semplicità con cui riconduce a un intervento divino i fenomeni naturali e il corso delle cose, l'uomo omerico fa anche per la vita umana, attiva e passiva, come in parte si è accennato piú sopra (vedi p. 16 s.). E lo fa precisamente senza alcun mascheramento, senza alcuna giustificazione artificiosa, senza alcuna armonizzazione logica e morale: felicità e infelicità, bene e male sono egualmente fatti derivare dagli dèi; sí che la religione omerica ci si mostra in questo una religione realistica, che accetta, senza nulla rifiutare, la vita in tutta la sua ampiezza, con le sue incomprensibilità e le sue contraddizioni, la sua gioia e il suo dolore, le sue crudeltà e le sue ingiustizie. Tali contrasti non risolti costituiscono appunto la natura della sorte dei mortali. Dagli dèi viene dunque prima di tutto la sorte esteriore dell'uomo. Niente è piú alieno dalla mentalità greca dell'idea che « ciascuno è fabbro della sua fortuna ». Per precisare questo, il greco è troppo consapevole dei limiti della propria umanità. E, per lo meno, l'uomo omerico neanche si costringe a credere a un ordine morale del mondo, ad una divinità che domini con

---

[74] Π 454, 672 ss.
[75] μ 127 ss.
[76] Σ 483 ss.; ε 271 ss.

giustizia o con amore: troppo apertamente vi contraddice la vita. Al massimo ammette che ogni eccesso suscita una reazione. Ma per il resto, anche nella vita e nelle azioni umane, come nella natura, intervengono molte potenze divine e demoniche, le quali non raramente si contrastano, le cui mani irresponsabili tessono la sorte degli uomini e dei popoli.

Anche se Zeus si chiama « il padre degli uomini e degli dèi », il suo dominio è piú dispotico che paterno. Certo egli è il tutore del giuramento, del diritto [77], in particolare di quello d'ospitalità, e dei supplici; ma lascia passare ancora molte ingiustizie. Sulla sua soglia stanno due urne contenenti i beni e i mali, il cui contenuto egli distribuisce con pieno arbitrio, e il sole della felicità splende su buoni e su cattivi [78]. Era è, sí, la protettrice del matrimonio, ma Afrodite opera contro di lei, e cosí alla guerra degli uomini per la violazione del diritto d'ospitalità va parallela una guerra degli dèi. Questo conflitto tra gli immortali stessi trova la sua piú forte espressione della battaglia degli dèi dell'*Iliade* (Y). Il dio omerico si distingue dall'uomo solo per maggiore lungimiranza, maggiore forza, immortalità e giovinezza eterna, ma non per maggiore perfezione morale. Anzi, gli uomini in certi casi devono aspettarsi dagli dèi la piú grande perfidia. Con la piú vile astuzia ed accortezza Atena spinge alla morte l'innocente e nobile Ettore; e il fatto che Ettore si limiti semplicemente a constatare « l'inganno » come alcunché di naturale, senza neppure una parola di indignazione è forse l'accusa piú grave — da un punto di vista morale — contro questo mondo divino. Egli non ne conclude altro che gli dèi lo chiamano alla morte [79]. Cosí devotamente l'uomo omerico si piega alla volontà, a lui non meglio comprensibile, del dio. Egli accetta come un dato di fatto, che gli dèi non siano certo sempre benevoli verso l'uomo [80], che loro si convenga una punta d'invidia [81], che non siano senz'altro degni di fiducia, se essi non rifiutano, nemmeno tra loro e di fronte agli uomini, di prestare un giuramento quando vogliono essere creduti in modo piú incondizionato [82].

[77] Π 386 ss.
[78] Ω 527 ss.; ξ 444 s.
[79] X 296 ss.
[80] α 234.
[81] Ω 32 ss.; ε 118.
[82] O 36 ss.; ε 184 ss.

Però, secondo l'uomo omerico, vengono dagli dèi non solo i casi esteriori della vita, ma anche le riflessioni e gl'impulsi dell'animo, tanto nel bene che nel male. Già sopra (vedi p. 21 s.) si è mostrato come gli dèi ispirino i piú diversi pensieri agli uomini che, traducendoli in atto, senza sospettarlo si fanno strumenti dei disegni divini. E cosí quindi senza alcuna esitazione anche il male è riportato agli dèi, anche se il greco non conobbe — come il persiano e l'ebreo dopo l'esilio — un diavolo in cui poterne vedere la causa ultima. A questo riguardo non rappresenta una differenza di principio, se un dio spinga direttamente un uomo ad un'azione immorale o se si serva per ciò di un intermediario demonico come Eris ed Ate. Quest'ultima in particolare merita la piú attenta considerazione. In perfetta corrispondenza con la fondamentale concezione intellettualistica dei greci, che compare già in Omero, secondo cui l'agire umano è condizionato dalla conoscenza, l'influsso di Ate consiste nel « rapire il senno » all'uomo, e nel fargli apparire il torto come giustizia, il male come bene [83]. L'uomo che agisce in conformità è però responsabile, e deve sopportarne le immancabili, fatali conseguenze. Con commoventi parole il poeta dipinge la natura demonica di questo accecamento:

> Ate, tremenda del Saturnio figlia.
> Lieve ed alta dal suolo ella sul capo
> De' mortali cammina, e lo perturba,
> E a ben altri pur nocque [84].

Agamennone attribuisce ad Ate, a Zeus, alla Moira e alle Erinni il suo offensivo modo di agire contro Achille, ed Achille lo ammette [85]. E come non dovrebbero soccombere a questa oscura potenza gli uomini, se una volta ne fu vittima Zeus stesso, che per questo, s'intende, la scagliò giú dall'Olimpo? [86]. Una mitigazione del suo sinistro influsso possono ad ogni modo produrre le preghiere di pentimento, poiché, se la rapida Ate fugge sempre avanti al loro passo zoppicante, la loro intercessione presso Zeus può però, a quanto pare, liberare dalle peggiori conseguenze di Ate, mentre il

---

[83] Π 805; T 137.
[84] T 91 ss.
[85] T 87 ss., 134 ss., 270 ss.
[86] T 126 ss.

delinquente indurito deve subirle senza sosta [87]. Cosí questi dèi olimpii, nel cui ordinamento del mondo il male è un elemento ineliminabile, sono poco adatti a comparire quali vindici dell'ingiustizia, e sono piuttosto potenze sotterranee che puniscono certi delitti, in particolare lo spergiuro, anche dopo la morte [88], evidentemente perché allora il delinquente appartiene al loro regno. Solo la trasgressione dei limiti, la violazione della misura morale, come quella di cui si rende colpevole Achille verso Ettore o il cannibale Polifemo verso Ulisse, urtano contro l'ordinamento olimpico del mondo [89].

Bisogna tuttavia notare anche qui, che, tanto nelle parti piú recenti dell'*Iliade* — e specialmente nell'ultimo canto —, quanto nell'*Odissea* si può scorgere una crescente moralizzazione degli dèi. L'idea di una sorveglianza divina sul comportamento morale degli uomini guadagna terreno [90]. Zeus fa espressamente mettere in guardia Egisto dall'adulterio con Clitennestra [91], la condotta dei Proci appare un'empietà e un delitto che debbono attirare su di sé la punizione degli dèi [92]. È espressa la fede che gli dèi non amano le cattive azioni ma la giustizia, e che percorrono la terra sotto spoglie umane per sorvegliare le azioni malvage e la retta condotta degli uomini [93]. Il poeta dell'*Odissea* non può piú tollerare che gl'innocenti compagni di Ulisse debbano espiare con lui l'accecamento del Ciclope, e perciò, con l'uccisione dell'armento del Sole, rende colpevoli anche loro [94]. Anche il potere monarchico di Zeus, e quindi il senso unitario della natura e della potenza divine, appare nell'*Odissea* rafforzato, in confronto alle molte resistenze degli dèi contro cui Zeus deve lottare nell'*Iliade* [95]. Ed è particolarmente degno di nota che proprio da lui il poeta faccia esplicitamente respingere la fede dominante nell'*Iliade*, secondo cui gli dèi sono causa dei mali, e gli faccia considerare questi ultimi come conseguenza inevitabile dei delitti

---

87 I 305 ss.
88 Γ 278; T 258 ss.
89 X 358 ss.; Ω 40 ss., 503; ι 270.
90 ὄπις θεῶν ξ 82, 88; υ 215; φ 28; nell'*Iliade* solo Π 388.
91 α 37 ss.
92 χ 39 s.; ψ 63 s.
93 ξ 83 s.; ρ 485 ss.
94 α 7 s.; μ 393 ss.; τ 275 s.
95 ε 103 s.

propri degli uomini [96]. Anzi alcuni dèi — come Efesto e Atena — appaiono qui come benefattori dell'umanità, alla quale insegnano le diverse arti [97]. Per il resto però anche qui gli dèi sono « quelli dalla vita facile » [98] e, in contrapposizione con l'uomo, liberi da ogni pena, eccettuati quelli che non appartengono alla piú ristretta cerchia degli Olimpii [99].

Quando in una religione — come è il caso di quella omerica — si riflettono tutta la varietà e la molteplicità della natura e della vita umana, essa non può essere che politeista, poiché alla ricchezza dei fenomeni e degli effetti osservati corrisponde la molteplicità degli esseri divini. Ma ciò non ostante appare già pure qui un presentimento dell'unità dell'intervento divino e anche della incrollabile regolarità di tutto l'accadere nell'idea del fato (Moira, Aisa), concepito ora come una potenza attiva, ora come la sorte passivamente subita. Il rapporto di tale potenza con gli dèi e con gli uomini è egualmente indeterminato: la sua azione ora va parallela a quella degli dèi, in certo modo rafforzandola [100], ora sta invece al di sopra di essi, perfino di Zeus, che contro il suo volere non può neppure salvare la vita del proprio figlio Sarpedonte e ripetutamente interroga con la sua bilancia la volontà del fato [101]. E il fato determina tanto la vita e la morte dei singoli, quanto la durata e la rovina di città intere [102]. Però in Omero la legge della ferrea necessità non è portata alle estreme conseguenze. Il senso della libertà individuale è cosí forte, che provoca un'attenuazione di questa rigida fatalità. Alla volontà umana è lasciato un certo ambito, entro il quale è possibile discostarsi dalla precisa direzione imposta dal fato. Ma è cura degli dèi riportare ad essa il corso degli eventi che gli uomini hanno per un momento deviato, e condurlo allo scopo irrevocabilmente assegnato dal destino. Tali arbitrî dell'uomo, soltanto momentanei e mai di lunga durata, avvengono « contro il fato » [103]. Paragonato con le figure piene di vita degli dèi olimpii e anche con i demoni

---

[96] α 32 ss.
[97] ζ 232 ss.; ψ 160 s.; cfr. *Hymn. Hom.* IV 12 ss.
[98] δ 805; ε 122.
[99] Come Teti Σ 51 ss., 429 ss., e Demetra ε 125 ss.
[100] Π 849; Τ 87 ss., 409 ss.; Ρ 321; γ 296; ι 52.
[101] Π 433 ss.; Θ 69 ss.; Χ 209 ss.
[102] Π 441, 707, 845; Τ 417; Υ 127 s.; Χ 179; γ 238; π 64.
[103] Π 780; Υ 30; α 34; ε 436.

sinistri, che accanto ad essi vivono la loro vita, questo destino appare un'astrazione esangue, quasi un concetto filosofico primitivo. Ma le Moire si presentano anche come una pluralità, e precisamente come filatrici [104]. Omero non conosce ancora la loro triade [105]. Esse avevano in alcuni luoghi un culto, caratteristicamente aniconico [106]. Difficile sarebbe stabilire se esso sia una conseguenza della rappresentazione omerica; o se risalga a tempi piú antichi, preomerici.

La valutazione della vita umana, che si svolge sotto questo potere divino, non è molto alta. L'uomo omerico è profondamente consapevole della sua transitorietà e fugacità, della sua natura mortale e perciò di quel che lo distingue nel modo piú netto dagli dèi. Questa consapevolezza si esprime in questo commovente paragone:

> Quale delle foglie,
> Tale è la stirpe degli umani. Il vento
> Brumal le sparge a terra, e le ricrea
> La germogliante selva a primavera.
> Cosí l'uom nasce, cosí muor [107].

Il « debole mortale » è una definizione corrente degli uomini. E non solo Ulisse esprime questa opinione:

> Sai tu di quanto
> Spira o passeggia su la terra o serpe,
> Ciò che al mondo havvi di piú infermo? È l'uomo [108].

Essa è confermata anche dalle labbra del più eccelso degli dèi con questo giudizio:

> l'uomo, di cui nulla al mondo
> Di quanto in terra ha spiro e moto eguaglia
> L'alta miseria [109].

Anche il pensiero che morir presto è bene, risuona nel racconto secondo cui Anfiarao, caro agli dèi, non raggiunse la soglia della

---

[104] Ω 49 (cfr. Υ 127 s.).
[105] Essa appare per la prima volta in Hes. *Theog.* 218.
[106] Eur. *Alc.* 973 ss. (Ἀνάγκη).
[107] Z 146 ss.; cfr. Φ 464 s.
[108] σ 130 s. [trad. I. Pindemonte].
[109] P 336 s.

vecchiaia [110]. In ogni caso è indiscusso che il dolore costituisce parte essenziale dell'esistenza umana. Chi riceve gioia e dolore commisti può già dirsi ben contento. Non esiste un uomo assolutamente felice, ma ne esistono di perseguitati dalla incessante infelicità.

> Liberi i numi d'ogni cura al pianto
> Condannano il mortal.

E perciò le Moire han dato agli uomini la capacità del dolore [111]. Talvolta la vita, perfino quella degli eroi, acquista quasi il carattere dell'assurdità: lo avverte Achille quando siede di fronte all'infelice re, di cui ha ucciso i figli, e, lontano dalla patria, non può assistere il vecchio padre, che non rivedrà mai piú. Nessun lamento, nessun dio, nessun aldilà aiutano a superare l'infelicità; non c'è che una sola soluzione: « sopportare » [112], come si ripete anche Ulisse ad ogni nuovo colpo della sventura:

> Soffri
> Tu che assai peggior male... soffristi [113].

Tali accenti pessimistici, anche se possono essere espressione di situazioni e umori momentanei [114], o magari possono essere dettati da precise personalità poetiche, non devono ritenersi estranei alla concezione omerica della vita. Certo neanche con ciò il pessimismo riacquista il predominio. Poiché in fondo l'uomo omerico ama, non ostante tutto, questa vita nella luce. Mai ciò è detto piú efficacemente che nelle semplici e pur penetranti parole, che nell'Ade l'ombra di Achille rivolge ad Ulisse:

> Io pria torrei
> Servir bifolco per mercede, a cui
> Scarso e vil cibo difendesse i giorni,
> Che del mondo defunto aver l'impero [115].

---

[110] ο 245 s.
[111] Ω 525 ss., 49 s.
[112] Ω 524, 540 ss.
[113] υ 18, e spesso.
[114] σ 132 ss.
[115] λ 488 ss.

La concezione omerica della vita è del tutto rivolta al mondo di qua. L'uomo che vive nella luce, con carne e sangue, è « l'uomo vero », l'« anima » è solo un'ombra senza forza [116]. È una formula stereotipa che essa si separi dal corpo « piangendo la sua sorte, abbandonando la virilità e la giovinezza » [117]. E poter almeno morire nella luce, e non nell'oscurità della notte, è l'ultimo desiderio degli eroi quando non hanno più speranza [118]. Poiché la vita sull'Ade non è piú una vita. Le « inerti teste dei morti » non hanno piú coscienza né elasticità corporale. Esse somigliano a immagini di sogno o a un fumo che si alza, e che invano si cerca di afferrare [119]. Certo non c'è un vero e proprio timore della morte, poiché di là da essa né beatitudine né dannazione si possono ottenere [120]. Solo a particolari prediletti degli dèi tocca in sorte d'esser rapiti nell'Eliso, come anche particolari nemici degli dèi debbono scontare i loro delitti inauditi in modo affatto singolare [121]. Ai comuni mortali non spetta né l'uno né l'altro. La morte è un semplice processo naturale, che, quando non avvenga sul campo di battaglia, può compiersi spesso assai dolcemente [122]. Le sole preoccupazioni sono per il seppellimento, con cui l'anima può entrare nell'Ade [123]. Quando è giunta nella casa dell'Ade, i viventi non hanno piú nulla a temere da lei. La comunicazione tra i due mondi è esclusa. Perciò in Omero manca ogni credenza negli spiriti.

L'uomo omerico, se riceve cosí gioia e dolore, successo e insuccesso, vita e morte dalle mani degli dèi, dal cui influsso egli si vede circondato anche in tutta la natura; se è convinto che il loro favore lo aiuta e il loro sdegno può procurargli danno, e dunque che « tutti gli uomini han bisogno degli dèi » [124], non per questo cade in una dipendenza priva di dignità, in una timorosa sottomissione, ma sta di fronte ad essi libero e franco, come anche nella preghiera non si

[116] A 1 ss.
[117] Π 857; X 363.
[118] P 647.
[119] λ 29; T 27; λ 222 s., 292 s.; Ψ 100.
[120] La punizione dello spergiuro nell'Ade (T 278, 259 s.) è un resto della religione della terra preomerica (vedi p. 54).
[121] δ 561 ss., cfr. Proclo, *Hyp.* all'*Aethiopis*; λ 568 ss.
[122] λ 199; γ 280.
[123] X 338 ss.; λ 71 ss.
[124] γ 48.

getta in ginocchio davanti a loro, ma, eretto, alza in alto lo sguardo e la braccia aperte. Poiché, ad ogni buon conto, cerca di renderseli benevoli con la preghiera e i sacrifici. Per la preghiera in genere non occorre alcuna particolare preparazione, né alcun luogo sacro: l'uomo omerico può accedere ai suoi dèi dove e come si trova, fermo o in cammino. Cosí il naufrago Ulisse in Feacia si rivolge senz'altro all'ignoto dio fluviale, e Telemaco prega il dio sconosciuto che l'aveva visitato il giorno innanzi [125]. Direttamente dal cuore viene la preghiera di Ettore a « Zeus e agli altri dèi » per la prosperità del figlio [126]. Ma vi sono anche preghiere solenni, con cui un re o un sacerdote si presenta alla divinità in nome del popolo: come quella di Agamennone in occasione del patto concluso tra Greci e Troiani [127], e quella della sacerdotessa Teano nella processione delle donne troiane, guidate da Ecuba, al tempio di Atena per offrire un peplo alla dea. L'invocazione, con cui le donne stesse rafforzano le parole della sacerdotessa, originariamente era certo intesa a chiamare la divinità [128]. Esempi di preghiere solenni di singole persone sono quella di Crise, sacerdote d'Apollo, offeso da Agamennone [129], o quella di Achille allo Zeus di Dodona per Patroclo, accompagnata da una libagione [130]. Quanto poi alla forma, al contenuto e al senso, le numerosissime preghiere dei poemi omerici per lo piú cominciano con una piú o meno dettagliata invocazione alla divinità cui sono rivolte; ricordano a volte l'aiuto già prestato in precedenza dal dio o i doni a lui offerti dagli oranti, facendone sperare altri in caso di adempimento. Il contenuto è sempre ingenuamente egoistico e mira senza eccezione ad ottenere concessione di beni terreni agli oranti, ai loro congiunti, amici e connazionali. È sorprendente che si trovino solo preghiere di domanda, e non una sola preghiera di ringraziamento, a meno che non si debba intendere in questo senso il peana che Achille fa intonare dagli Achei dopo la vittoria su Ettore [131]. Per il senso della preghiera è notevole che in Omero il

[125] ε 445 ss.; β 262 ss.
[126] Z 476 ss.
[127] Γ 276 ss.
[128] Z 297 ss.
[129] A 37 ss., 451 ss.
[130] Π 233 ss.
[131] X 391 ss.; cfr. 379.

significato dell'incantesimo è superato da un pezzo. Non si accenna mai al fatto che l'uomo potrebbe, con una qualsiasi operazione magica, mettere la divinità al suo servizio. Vi è invece il proposito, reso efficace da promesse e da doni, di ingraziarsi la divinità ed ottenerne l'assistenza.

Dallo stesso punto di vista della preghiera è concepito tutto il culto, in particolare i doni e i sacrifici. Gli dèi hanno altari, spesso sulla cima dei monti, boschi sacri oppure un recinto delimitato. I templi e, sembra, le immagini divine appaiono per la prima volta nelle parti piú recenti dell'epos [132]. Ricevere sacrifici è un diritto degli dèi. Essi li accettano con piacere e affrontano persino dei viaggi per questo [133]. Il fedele glieli presenta o per scopi determinati, o per tradizione in certe ricorrenze, feste o altre occasioni. Anche per ciò non occorrono sacerdoti speciali, ma ognuno può sacrificare, sia schiavo [134] o libero, sia donna od uomo. I sacrifici sono assai vari per grandezza e valore. Anche un re come Achille può, in certe circostanze, contentarsi di una libagione di vino [135], mentre la regina di Troia promette ad Atena, oltre al peplo che le è offerto, dodici giovenche [136], e Nestore per l'arrivo di Telemaco celebra senz'altro, in onore di Posidone, un grande e solenne sacrificio con la partecipazione di tutto il popolo e l'offerta di un'ecatombe [137].

Nella preghiera e nel sacrificio vige tra il dio e l'uomo una specie di criterio contrattualistico: quello ha diritto alla dimostrazione di pietà da parte dell'uomo, questi può pretendere il favore del dio, e gli dèi, almeno in via di massima, gliene riconoscono il diritto [138]. Certo manca la sicurezza che la preghiera sia esaudita e il sacrificio abbia un risultato, poiché, anche qui, l'uomo propone e dio dispone [139]: una preghiera ora è esaudita immediatamente [140], ora — non ostante i doni offerti — è seguita immediatamente dal rifiuto [141], qualche volta comunicato a mezzo di segni; talora anche

[132] A 39; Z 87 ss., 297 ss.; ζ 10; η 81.
[133] A 423 ss.; α 22 ss.
[134] ξ 414 ss.
[135] Π 225 ss.
[136] Z 308.
[137] γ 5 ss., 59.
[138] X 170 ss.; Ω 68 ss.
[139] Σ 328.
[140] ε 451 ss.; υ 112 ss.
[141] Z 311.

riceve soltanto un adempimento parziale [142]. E se in genere vale la massima:

> Ai numi è caro
> Chi dei numi al voler piega la fronte [143],

la storia di Ettore però prova che anche ai migliori nulla giova la devozione quando il fato ha stabilito altrimenti.

La devozione, che gli dèi richiedono all'uomo, è anzitutto di carattere puramente cultuale, e non un comportamento morale. L'uomo omerico non conosce il peccato né l'angoscia del peccato. Anche la purificazione dell'esercito acheo con l'acqua del mare [144] dalla contaminazione della peste inviata da Apollo, e quella della casa d'Ulisse con fuoco e zolfo dopo l'uccisione dei Proci [145] sono di carattere puramente cultuale. Né in questo né in quel caso si parla della coscienza e dell'eliminazione d'una colpa. Apollo e il suo sacerdote hanno ottenuto soddisfazione mediante la restituzione della figlia di questi, e l'uccisione dei Proci da parte d'Ulisse è considerata un giusto castigo, da Atena espressamente riconosciuto come tale [146]. Si pone cosí la questione della coscienza morale dell'uomo omerico e dei rapporti tra questa e la sua religiosità. A questo riguardo è molto evidente che l'influenza della religione omerica sulla vita morale è estremamente scarsa. Il greco non conosce, per lo meno in una qualsiasi precisa formulazione, scritture sacre o precetti morali che siano riportati all'autorità degli dèi. Ancora strettissimamente legata alla religione è la scrupolosa osservanza del giuramento, dell'ospitalità — che riconcilia gli avversari persino in mezzo al campo di battaglia [147] —, del matrimonio e della vita familiare, onde sono d'esempio Ettore e Andromaca, Ulisse e Penelope, mentre Elena e Paride, Clitennestra ed Egisto ne sono gli esempi negativi. Si può anche ricordare l'amore materno di Anticlea, la pietà d'Ulisse verso il vecchio padre e le sue stupende parole sul matrimonio

[142] Π 250.
[143] A 218.
[144] A 313 s.
[145] χ 491 ss.
[146] ω 544. Il piú antico esempio di espiazione dell'assassinio è la purificazione di Achille dal sangue di Tersite nell'*Etiopide* (Proclo, *Hypoth.*).
[147] Z 119 ss.

rivolte a Nausicaa [148]. Ma la bellezza di tutto questo sta appunto nella semplice umanità, nell'assenza di qualunque costrizione derivata da un'autorità esterna. Lo stesso si dica per la nobile cavalleria che Priamo ed Ettore dimostrano verso Elena, causa di tutte le loro sciagure [149]: ed anche i rimproveri che ella muove a se stessa sono cosí sinceri e convincenti appunto perché privi di contrita bigotteria e di artificioso pentimento [150]. Esistono norme non scritte dell'onore cavalleresco, secondo le quali si comportano anche nel combattimento gli avversari [151]. Per questa etica aristocratica è naturale — almeno nell'*Iliade* — che il nobile conti piú dell'umile, come c'insegna la figura di Tersite, in cui la bruttezza dell'aspetto corrisponde alla volgarità dello spirito [152]. La ricchezza è il presupposto del modo di vivere del nobile, e la gloria è il suo fine [153], che si raggiunge con le gesta eroiche e soprattutto con la valorosa dedizione della vita alla patria [154]. Ma violenza e astuzia sono affatto tollerate, e anche le razzie in terra e mare non hanno nulla di infamante, come già osservava Tucidide [155]. L'incondizionato amore d'Achille per la verità [156] è una qualità tutta personale di questo eroe, a cui non è affatto posposto nella gloria lo scaltro Ulisse, che supera le difficoltà della vita con menzogne ed inganni. Certo Achille spinge troppo oltre il suo egoismo senza riguardi nella difesa — in sé giusta — del suo onore ferito; ed è uno degli aspetti piú grandiosi della descrizione dei caratteri dell'*Iliade* il modo in cui questo eroe orgoglioso attraverso l'esperienza del dolore muta atteggiamento, ed è portato a riconoscere l'infruttuosità della sua passione sfrenata e del suo procedere incurante degli interessi della comunità [157]. Per lo scarso sviluppo del senso giuridico è indicativo che la parola « giusto » s'incontri nell'*Iliade* una sola volta, come qualità d'un popolo ideale — gli Abioi (cioè i « non violenti ») — « i piú giusti

---

148 λ 197 ss.; ω 225 ss.; ζ 180 ss.
149 Γ 161 ss.; Ω 762 ss., 173 ss.
150 Γ 764.
151 Η 303 ss.
152 Β 212 ss.
153 Η 86 ss.; Ζ 209; Χ 305; α 302.
154 Μ 243.
155 τ 394 ss.; γ 70 ss.; Thuc. I 5.
156 Ι 312 ss. (imitato in ξ 156).
157 Ι 496 ss., 512 ss.; Π 17 ss., 89 s.; Σ 101 ss.

di tutti gli uomini »[158]; e anche parole di significato simile non hanno alcuna parte. Un diritto pubblico esiste appena; lo stesso omicidio, che ordinariamente porta con sé l'esilio volontario, certo per evitare la vendetta, può essere composto con un'indennità[159].

Nell'*Odissea*, in cui — com'è stato accennato — gli strati sociali piú bassi hanno piú voce, si crede di cogliere un certo addolcimento della rigida etica nobiliare. Vi ascoltiamo la lode del regno giusto, sotto il quale i sudditi sono felici. Lo stesso Ulisse governa « mite come un padre » e, senza pregiudizio per la sua scaltrezza, ha « timor degli dèi »[160]. Non viene considerato pio farsi del male l'un l'altro, ed è fuori di dubbio che « ben agire val più che mal fare »[161]. È naturale che il ricco dia al povero, e chi vuol meritare i doni degli dèi non deve essere ingiusto[162]. Si sente com'è duro che altri, cioè i nobili, consumino il lavoro degli umili, ed è un dato di esperienza che « il giorno della servitú toglie a un uomo metà del suo valore »[163]. Comincia a vacillare anche la convinzione che sotto la bella figura dell'aristocratico debba racchiudersi pure un nobile spirito[164]. I popoli si distinguono a seconda che abbiano o no istituzioni legali, ed è rilevato con evidente piacere che i Feaci sono del tutto alieni dalla guerra e non han mai a che fare con archi e faretre[165]. Un tratto pessimistico, che già fa pensare ad Esiodo, è che si crede di cogliere un graduale peggioramento dell'umanità[166]. Si è già veduto (p. 30) che anche gli dèi nell'*Odissea* prestano maggiore attenzione al comportamento morale che nell'*Iliade*, dove solo in casi di estrema brutalità si leva il monito del loro castigo.

Appunto questo procedere di pari passo della moralizzazione degli dèi con quella della condotta umana prova però che non si tratta qui di causa ed effetto, ma d'uno sviluppo parallelo: nel mondo divino moralizzato si riflette il progresso della moralità umana, fors'anche la diversa coscienza di strati sociali piú bassi di quelli

---

158 δικαιοτάτων N 6.
159 Σ 497 ss.
160 τ 109 ss.; β 234; τ 364 (la parola θεουδής è solo nell'*Odissea*).
161 π 423; χ 374.
162 τ 75 s.; σ 141 s.
163 ξ 417; ρ 322 s.
164 θ 166 ss.
165 ζ 119 ss.; ι 112, 189; ζ 270.
166 β 276 s. contrariamente a Δ 405 s.; Z 479.

che sono oggetto della poesia cavalleresca dell'*Iliade*. Però in nessuno dei due poemi la moralità deriva dalla devozione. Questa è di natura puramente cultuale. La moralità dell'uomo omerico invece non è teonoma, ma scaturisce dal suo intimo. E tale indipendenza dalla religione le dà il suo valore autonomo, esclusivamente umano e perciò atemporale. Caratteristica di tutta la posizione etico-religiosa dell'uomo omerico è la coesistenza d'un forte sentimento di dipendenza dalle potenze superne con una condotta dignitosa, libera e rispettosa di sé. Non mancano certo gli smarrimenti, leggeri o gravi, dovuti alla debolezza della ragione umana, ma non c'è peccato, e quindi non c'è penitenza, né contrizione, né riprovazione verso se stessi, né umile sottomissione. Si tratta d'una religione della virilità, che guarda dritto in faccia al mondo e la vita, con tutte le loro mancanze ed asprezze, e anche per delusioni o sofferenze non perde la fiducia nella natura divina della loro essenza piú intima. Malgrado gli elementi irrazionali che — come ogni religione — anche quella omerica contiene, è il razionale che in essa prevale. Invece mancano affatto gli elementi mistici, e in particolare manca quella devozione che è alla base d'ogni mistica. Essa anzi è talmente assente, da dare spesso l'impressione che i poeti omerici trattino gli dèi piuttosto come argomento di giuoco per la loro fantasia artistica che non come oggetto di rispettosa adorazione. I miti divini propriamente detti sono per loro un imbarazzo, ed essi vi si adattano alla fin fine in modo tale, da volgerli alla parodia e al burlesco, come nell'ultima scena del primo libro dell'*Iliade*, dove gli dèi, sull'Olimpo, scoppiano in un « riso irrefrenabile » sul loro claudicante coppiere Efesto; o nel canto XIV, dove si traveste nel modo piú frivolo il sacro connubio di Zeus ed Era; o nel canto di Demodoco sugli adulteri amori di Ares ed Afrodite, la cui scoperta scatena, di nuovo, solo una risata da parte degli dèi [167]; e cosí anche in diversi altri passi, non ultimi i due inni « omerici » ad Hermes e ad Afrodite. Nel primo l'aristocratico dio Apollo è vinto dall'astuzia senza scrupoli del dio pastorale Hermes (e qui si può vedere anche una satira della rivolta degli umili contro la nobiltà); il secondo racconta la seduzione del giovane pastore Anchise da parte di Afrodite, ed anche questa non

[167] θ 266-366.

è altro che la trasposizione in un mondo divino delle vicende scandalose della nobiltà ionica.

È fuori di dubbio che in Omero non si rispecchia la religione di tutta la grecità del tempo, ma solo quella parte che costituiva il mondo religioso dello strato aristocratico della Ionia. Perciò quel che non appare in Omero non è necessariamente post-omerico; e possono ben esserci idee religiose antiche quanto le omeriche, magari anche piú antiche, e che pure sono ignote all'epos. Già gli stessi poemi omerici contengono qualche indizio in questo senso. Anzitutto la fede, caratteristica della religione popolare, nel potere delle anime dei defunti, e il culto ad esse dedicato, di cui si conservano resti particolarmente nel sacrificio funebre di Achille in onore di Patroclo e nell'evocazione delle anime fatta da Ulisse [168]. Anche l'antica immagine dell'anima-uccello continua a vivere in diverse espressioni [169]. Invece manca in Omero soprattutto l'antica religione rurale, a cui si trovano solo sbiadite allusioni [170], e il Dioniso venuto di Tracia è ancora chiaramente sentito come uno straniero, che il greco respinge come un intruso [171]. Gli Inni omerici, specie quello a Demetra, e con esso anche quello a Pan, il burlesco demone capriforme, presentano a questo riguardo molte notevoli integrazioni. Anche i pochi resti dei cosiddetti poemi ciclici — l'epos eroico minore — mostrano parecchie deviazioni dalla religiosità omerica. La *Titanomachia* introdusse il Centauro Chirone quale istitutore religioso e morale [172]. I *Cypria* consideravano la guerra di Troia come una misura che Zeus, su preghiera della Terra, statuí contro la sovrappopolazione dell'umanità [173], e l'*Etiopide* offriva, accanto al rapimento di Achille all'isola di Leuke, il primo esempio d'espiazione dell'omicidio, allorché questo eroe deve « purificarsi » dal sangue di Tersite da lui colpito a morte [174]. Questi sono pur sempre indizi d'un cambiamento nelle idee e nei sentimenti religiosi, sia che elementi antichi in Omero repressi tornassero in luce e guadagnas-

---

[168] Σ 336 ss.; Ψ 175 ss.; λ 23 ss.; cfr. anche ι 64 ss.; X 510; Ψ 9, 12 ss., 34, 141, 257 ss.
[169] X 362; ω 5, 7.
[170] Ξ 326; B 696; ε 125.
[171] Z 130 ss.; Ξ 325; X 460; ω 74.
[172] Fr. 6.
[173] Fr. 1.
[174] *Hypoth.* di Proclo.

sero un maggiore influsso, sia che nuove idee penetrassero dal di fuori nell'Ellade.

Se Omero è ben lontano dal rappresentare tutta la religione e la religiosità dei Greci, anche limitatamente al suo tempo, non si può d'altronde assolutamente sottovalutare la straordinaria influenza che ha avuto nei secoli seguenti su tutta la Grecia, da un punto di vista religioso-morale. Omero fu — purché non si dia all'espressione il senso di un'imposizione ecclesiastico-dogmatica — la Bibbia dei greci, e il suo piú grande avversario, Platone, ci testimonia che « questo poeta è stato l'educatore della Grecia » [175]. Gli manca però un completamento dal lato della religione popolare, ed esso ci si offre per primo nel poeta contadino Esiodo.

---

[175] *Resp.* X 606 E.

Capitolo II
ESIODO

Mentre i poeti omerici scompaiono dietro la loro opera, e il compito di cogliere qua e là dai diversi canti un particolare suono e di riconoscere una sfumatura individuale nella concezione nel complesso unitaria della vita richiede un orecchio finissimo, Esiodo di Ascra (piccolo villaggio presso l'Elicona in Beozia) è per noi la prima personalità greca nettamente individuale (attorno al 700). Non solo ci sono note le vicende della sua vita, che egli stesso racconta — l'immigrazione del padre dall'eolica Kyme, la vocazione poetica, i successi come cantore —; ma anche la sua devozione porta un'impronta affatto personale e si distingue e s'innalza di gran lunga sulla fede popolare che pure egli condivide. Essa si è formata in lui, oltre che in base a una personale esigenza di verità, attraverso le particolari e dure esperienze che gliela hanno confermata, soprattutto attraverso il processo contro il dissoluto fratello Perse; e ciò che ne apprendiamo ci mostra Esiodo ad un tempo tanto nei rapporti naturali con la sua famiglia quanto nei legami sociali con la classe contadina, tiranneggiata da una nobiltà avida e corrotta. Egli stesso era rapsodo e come tale ha recitato i poemi omerici. Anche lui vuole proclamare la religione di Zeus. Ma le dure esperienze della vita lo maturarono facendo di lui un poeta e pensatore indipen-

dente e lo portarono per interna necessità ad un'opposizione del tutto cosciente all'aristocratico mondo umano e divino di Omero, che non bastava piú al suo amore del vero ed al suo senso morale. Alle Muse, che lui — pastore dell'Elicona — chiamarono al canto, fa dire:

> Possiamo raccontare molte favole simili al vero,
> ma possiamo anche, quando vogliamo, proclamare la verità [1].

La sua religiosità è dunque un frutto del dissidio in cui il mestiere di cantore omerico lo poneva rispetto alla sua personale concezione della natura e della azione degli dèi. Egli diventò cosí il primo teologo greco, e già in lui si desta quell'istanza sistematica che piú tardi avrebbe prodotto la filosofia greca. Egli si sente come un profeta ispirato, chiamato a rivelare al suo popolo « ciò che è e ciò che sarà » [2], e non soltanto, ma anche ciò che secondo il volere degli dèi deve essere: i giusti principi della condotta umana. Una tale unione di religione e morale, che in Omero manca ancora, costituisce il segno caratteristico della sua religiosità, e ci dà il diritto di paragonare Esiodo alle grandi figure degli antichi profeti ebrei, p. es. a un Amos, il pastore di Tecoa. Egli prende posizione di fronte agli antichi miti di Urano e Crono, che l'epos omerico passa sotto silenzio perché erano d'impaccio al suo mondo divino olimpio, e si dà cura di accogliere tutti i vari esseri divini che erano vivi nella coscienza popolare: le fonti e i fiumi [3], le Oceanine e le Nereidi, e i monti, tra i quali Atlante ha conservato ancora la sua personalità [4], come presso la piú giovane poetessa Corinna l'han conservata anche l'Elicona e il Citerone, ai quali ella fa intonare una gara di canto [5]. Però, per dare supremazia alla religione di Zeus, Esiodo muta la giustapposizione delle innumeri divinità in una successione, e si prova ad erigerne un albero genealogico, a partire dalla coppia originaria del Cielo e della Terra fino agli Olimpî e al loro re Zeus, il piú giovane dei Cronidi [6]. Significativo,

---

[1] *Theog.* 27 s. con riferimento a τ 203.
[2] *Theog.* 31 s., 38 s.
[3] *Theog.* 337 ss.
[4] *Theog.* 129, 509, 517; fr. 12.
[5] Fr. 4; cfr. Paus. IX 3, 1.
[6] *Theog.* 453 ss.

per la fusione che si compie in Esiodo tra la fede popolare e la religione omerica, è il fatto che per lui le Muse eliconie si chiamino anche olimpie [7]. Tipicamente greca è l'idea che gli dèi non esistano dall'eternità, ma siano nati, ed abbiano avuto, anzi, la stessa origine degli uomini, perché in ultima analisi anch'essi provengono tutti dalla madre universale Terra [8]. Esiodo completa il mondo divino omerico in modo particolare dando rilievo alle antiche potenze ctonie; e glorifica in un vero e proprio inno una dea che in Omero non appare affatto, Ecate, assicurando espressamente che il Cronide le ha lasciato intatto il suo dominio, quale lo aveva ricevuto, insieme con i Titani, nella spartizione primitiva [9]. In questo forse egli è sotto l'influsso del culto di Ecate in Egina, che era in stretti rapporti con la Beozia. Inoltre — dato il carattere degli dèi greci, che sono immanenti al mondo — è inevitabile che la teogonia minacci talora di convertirsi in una cosmogonia e inglobi una forma primitiva di speculazione: cosí quando dietro la coppia divina originaria del Cielo e della Terra appare ancora, come primo tra tutti, il Caos, lo spazio vuoto, e accanto a lui sta — probabilmente in relazione con il suo culto a Tespie — Eros, che non è espressamente indicato come principio formatore del mondo, ma la cui introduzione in questo punto non può aver altro significato che quello di causare l'accoppiamento delle divinità originarie [10]. Il piú attento rilievo merita il fatto che accanto alle infinite forze naturali divinizzate si trovi anche un gran numero di personificazioni astratte — Inganno e Amicizia, Vecchiaia e Oblio, Fame e Pena, Assassinio e Guerra, Discorso e Disputa, e simili [11] — di cui non si può dire se siano creazioni del poeta o piuttosto, com'è più verisimile, avanzi d'uno stadio religioso sorpassato, quello cosiddetto degli « dèi particolari » (*Sondergötter*), quali dominano nell'antica religione romana ed isolatamente si possono dimostrare anche piú tardi nel culto dei Greci [12]. Imparentate con loro sono le forze morali, Temi con le

[7] *Theog.* 1 s., 25, 36 s.

[8] *Op.* 108; *Theog.* 535, 586; fr. 216; cfr. *Hymn. ad Ap. Pyth.* e Pind. *Nem.* 6, 1 ss.

[9] *Theog.* 411-452.

[10] *Theog.* 116 ss.

[11] *Theog.* 223 ss.

[12] Paus. I 17, 1 menziona altari alla Pietà, al Pudore, alla Fama, un tempo esistenti in Atene; cfr. Luc. *Demon.* 57.

figlie Eunomia, Dike ed Irene: le buone leggi, la giustizia e la pace [13]. Su tutti però si eleva Zeus, il cui senso saggio, giusto e potente è simboleggiato anche dal fatto che gli sono attribuite come prima moglie Metis — la riflessione — e come seconda Temi — la legislazione — [14]. L'uomo non lo può ingannare a lungo, come mostra la storia di Prometeo, che riesce a giocarlo nel sacrificio in Mecona e gli ruba il fuoco a favore degli uomini, ma poi deve espiare con grave pena, mentre Zeus, in cambio del beneficio del fuoco, condanna l'uomo a un grande male creando la donna [15]. Egualmente Zeus prevale sui Titani, di cui bandisce i compagni nel Tartaro. La *Teogonia* trovò il suo seguito nelle *Eoiai* o *Catalogo delle donne*, in cui erano rappresentate le madri degli eroi sposate con gli dèi e i loro discendenti. In questo modo la formazione del mondo e la storia umana appaiono al poeta come un lungo processo del divenire delle potenze divine, nel corso del quale le forze della saggezza e della giustizia gradualmente sopraffanno l'oltracotanza delle potenze originarie.

Anche piú chiaramente che nella *Teogonia* la tendenza morale di Esiodo appare ne *Le opere e i giorni.* Qui la religione di Zeus si trasforma nella chiara espressione di un ordine morale del mondo: una fede di cui Omero nulla ancora sa, e verso la quale anche lo stesso Esiodo visibilmente s'è da prima aperto la strada lottando, nel corso d'una vita difficile ma alla fine coronata da successo. Poiché è incontestabile che Esiodo ha una forte tendenza al pessimismo, il quale all'occasione gli fa sorgere un dubbio sulla giustizia del potere divino e gli strappa il sospiro:

> Doni richiedono gli dèi e doni i degni príncipi [16].

Se nella *Teogonia* un tale pessimismo appare solo nel giudizio sulla donna, che è ripetuto nella storia di Pandora nelle *Opere* (60 ss.), in quest'ultima opera esso trova espressione in un senso piú vasto e in misura piú forte nelle lagnanze sull'oppressione dei príncipi « divoratori di doni » e fannulloni [17] ai quali è sottoposto

---

[13] *Theog.* 901 s.
[14] *Theog.* 886 ss.
[15] *Theog.* 507 ss., 561 ss.; *Op.* 105.
[16] Fr. 247.
[17] *Op.* 38 s., 303 ss.

il contadino beotico, ma soprattutto nel famoso mito delle cinque età del mondo [18], per cui offre l'occasione il racconto della irruzione dei mali nel mondo per colpa della donna. Oggi è fuor di dubbio che la forma primitiva del mito è venuta dall'Oriente. Ne fanno testimonianza il fatto che le « generazioni » sono senz'altra spiegazione denominate in base ai metalli, la difficoltà che procura al poeta il dover distinguere la generazione d'argento da quella d'oro, il disorganico inserimento dell'epoca eroica tra la generazione di bronzo e quella di ferro, finalmente il sorprendente desiderio d'essere o morto prima della quinta razza o nato dopo di essa (175). L'idea, originaria dell'India, emigrò in Persia, dove appare come una rivelazione di Ormuzd a Zaratustra, a cui il dio mostra un albero con quattro rami rispettivamente d'oro, d'argento, di rame e di ferro e spiega che questi metalli significano le quattro età del mondo. Un'eco della stessa idea si ritrova nella visione che Nabucodonosor, come racconta il libro di Daniele (2, 31 ss.), ebbe in sogno di una figura gigantesca con la testa d'oro, le braccia e il petto d'argento, il ventre e i fianchi di bronzo e le cosce di ferro. Dalla Persia dunque questa idea è emigrata verso nord-ovest e verso sud-ovest; e nel desiderio del poeta cui sopra si accennava si tradisce ancora pure l'altra idea, collegata alla prima, di un ciclo delle quattro età, trascorse le quali e dopo il tristo tempo finale, che è descritto in forma profetica [19], viene il redentore e

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Esiodo si giova di questo mito per trasformarlo in una specie di primitiva filosofia della storia, alla base della quale sta l'idea pessimistica d'una progressiva degenerazione dell'umanità, e per concludere con una raffigurazione del presente, smisuratamente triste e riprovevole, e cosí malvagio, che la moralità e la giustizia han lasciato la terra e son tornate sull'Olimpo. Questo, e l'inserimento della generazione degli eroi che interrompe l'evoluzione discendente, sono la sua aggiunta personale. Però il pessimismo non è la sua ultima parola. Malgrado tutto, e forse incoraggiato da una

---

[18] *Op.* 109 ss.

[19] Anche la forma profetica si rispecchia tuttora ne *Le opere e i giorni* nella forma futura dei verbi a cominciare dal v. 177.

svolta favorevole della sua vita, egli tien fermo alla fede nell'onnipotenza e anche nella giustizia del dio supremo, lo Zeus regolatore del mondo, « per il quale gli uomini diventano oscuri o illustri, noti o ignoti, che rende forte il debole e debole il forte, che facilmente abbassa il superbo ed innalza l'umile, raddrizza gli sviati e umilia i protervi »[20]. Anche i suoi giudizi, Esiodo ne è convinto, sono giusti: ché è sua figlia la vergine Dike, che veglia sulla giustizia e fa conoscere a Zeus ogni deviazione dal giusto, aiutata dai trentamila sorveglianti, che, nascosti nella nebbia, osservano le azioni degli uomini. Al giusto toccano pace e benessere, al malvagio indigenza e miseria, cose che un singolo può perfino attirare anche su una comunità intera[21]. Poiché il Cronide ha decretato questa legge, che tra gli animali viga pure il diritto della forza, come insegna la favola dello sparviero e dell'usignolo, ma che i rapporti degli uomini siano fondati sulla giustizia[22]. Da ciò risulta per il savio la giusta condotta: non pensare all'inganno e alla violenza, ma procurarsi con questo lavoro il proprio sostentamento. Poiché « il lavoro non è vergogna, ma solo è vergogna l'inoperosità » e « l'uomo laborioso è piú caro agli dèi » che l'ozioso. L'emulazione amichevole e non la lotta malvagia deve spingere gli uomini all'azione[23]. Cosí Esiodo si fa banditore del lavoro onesto, e nel famoso quadro delle due vie, divenuto, per mezzo suo, patrimonio comune di tutta la letteratura mondiale, celebra i benefici dell'onestà con l'esortazione rivolta al fratello:

> Io desidero il tuo bene e ti dico, o Perse insensato:
> di mali puoi procurartene senza fatica in abbondanza;
> breve è la via ed essi stanno lí presso sempre.
> Ma davanti la virtú gli dèi immortali han messo il sudore;
> lungo e arduo è il sentiero che vi conduce,
> e anche aspro all'inizio; ma quando s'è raggiunta la cima
> corre facile, anche se l'ascesa fu faticosa[24].

---

[20] *Op.* 2 ss. Son pensieri che appartengono al contenuto elementare d'ogni religione e si ritrovano sempre e ovunque. Cfr. la poesia di Neumark: « Ciò per Dio è nulla e per la sua onnipotenza vale lo stesso fare il ricco piccolo e povero o il povero grande e ricco ».

[21] *Op.* 9, 248 ss., 219 ss., 225 ss., 240 ss.

[22] *Op.* 276 ss., 202 ss.

[23] *Op.* 275, 320 ss., 311, 309, 303, 11 ss.

[24] *Op.* 286 ss.

Da questi principi derivano al poeta un'etica elementare e semplici norme del vivere quotidiano riguardo al comportamento verso i genitori, i fratelli, gli ospiti, i supplici, espresse in forma gnomica [25]. Che in mezzo a queste norme ricorrano, specie nella scelta dei giorni (se questa aggiunta è veramente di Esiodo) [26] diversi elementi superstiziosi, è molto naturale. Oltre agli dèi, tra i quali troviamo anche le divinità rurali Demetra e Dioniso, estranee all'Olimpo omerico, Esiodo conosce ancora i « semidei », gli « eroi di stirpe divina » [27] e i dèmoni, in cui si sono mutati gli uomini dell'età aurea e di quella argentea [28]. Una compiuta fede nell'al di là non si trova in Esiodo; solo gli « eroi beati » — e precisamente, sembra, tutti e non solo alcuni prediletti dagli dèi, come in Omero — sono stati posti da Zeus nell'isola dei beati, ai margini della terra, e là conducono, sotto la signoria di Crono, una vita felice e senza pensieri [29].

Il culto degli dèi si svolge in Esiodo in forme assai semplici. Ciascuno deve fare offerte agl'immortali, « secondo le sue possibilità », « puro e innocente ». Basta una libagione o un'offerta d'incenso mattina e sera; inoltre chi può bruci anche pezzi di carne [30]. Mai si parla di preghiere, e neppure sono nominati determinati dèi che occorra invocare. Il poeta stesso si considera protetto dalle Muse, alle quali ha consacrato sull'Elicona, nel luogo stesso della sua iniziazione, il tripode ricevuto in premio nel certame a Calcide [31]. Anche la pratica oracolare ha ancora un ruolo subordinato. Esiodo conosce Delfi sotto l'antico nome di Pito, ma sembra gli sia piú familiare l'antico sacro oracolo di Zeus a Dodona, dove si crede che il dio abiti in una quercia e comunichi i propri consigli agli uomini [32].

Se si cerca di caratterizzare la religiosità esiodea, risalta anzitutto il suo carattere razionale, affatto sobrio, del tutto alieno da qualunque mistica. Si aggiunga una profonda serietà nella conce-

---

[25] *Op.* 327 ss., 695 ss.
[26] *Op.* 765 ss.
[27] *Op.* 159.
[28] *Op.* 122 s., 140 s.
[29] *Op.* 166 ss.
[30] *Op.* 336 ss.
[31] *Op.* 656 ss.
[32] *Theog.* 499; fr. 148, 156, 236.

zione della vita: la fede nella giustizia divina e l'esigenza di una vita umana morale. Rivolgendo tale esigenza ai grandi e agli umili Esiodo si pone come intermediario tra la religione aristocratica e quella popolare, affermando però energicamente il diritto degli oppressi e biasimando la prepotenza della classe nobile dominante. Egli si pone cosí come rappresentante della povera gente contadina che cerca di difendersi contro i nobili proprietari terrieri. Agli dèi egli guarda con piú profonda devozione e piú sicura confidenza dell'uomo omerico, e con assai maggiore umiltà. Il suo popolo lo ha posto, per quanto diverso egli fosse, come pari accanto a Omero, e ha onorato anche in lui un suo grande educatore, quale certo egli consapevolmente volle essere.

Capitolo III

IL SETTIMO E IL SESTO SECOLO: DEVOZIONE CULTUALE, MISTICA E RAZIONALE

Gli ultimi secoli del medioevo greco sono caratterizzati da grandi mutamenti in ogni campo. Il risultato politico è la rovina del predominio nobiliare e la formazione della polis — la città-stato greca — la cui spina dorsale è la borghesia. A questa l'aristocrazia, pur là dove seppe mantenere la sua influenza all'interno della polis, dovette far sempre piú larghe concessioni, tra l'altro anche sul terreno religioso. Tutto ciò non avvenne senza aspre lotte, che spesso posero in grande pericolo la vita e la proprietà dei singoli. Non è quindi strano che si diffonda un senso d'insicurezza, che s'imponga alle coscienze la problematicità dell'esistenza terrena, che si cerchi un saldo sostegno tra le cure e i bisogni della vita, e che spesso anche opprima le anime il senso d'una colpa, in cui si sia potuti incorrere nell'ardore della lotta. D'altra parte tali circostanze offrivano molteplici occasioni all'affermarsi di forti personalità sia che queste, appoggiandosi, nella loro egoistica ambizione del potere, ad un grande partito, s'innalzassero alla dittatura — dai greci chiamata « tirannide » — sia che, sostenute dalla fiducia dei cittadini, in virtú della loro personale reputazione, fossero chiamate quali mediatrici e incaricate di dare un nuovo ordinamento allo stato. Gli uomini di questo stampo mostrano di regola

un forte ethos religioso. Anche nell'arte e nella poesia vediamo ora spuntare numerose e ben marcate personalità, che danno franca espressione alla loro vita interiore fattasi piú passionale, creando a questo scopo la forma adeguata: l'obbiettività dell'epos cede alla lirica, in cui si trasfonde il lato piú personale della vita. Il popolo ellenico è preso da un impulso verso l'interiorità, ma la ricchezza della sua vita spirituale tende di nuovo ad esteriorizzarsi, nella raffigurazione plastica, e con la passione politica si chiarifica nello stato costituzionale, i sentimenti personali si dispongono nelle parole e nelle forme del canto, e l'esperienza religiosa trova inoltre una nuova espressione nell'architettura e nelle arti figurative, che si mettono ora al servizio del culto. Verso l'esterno il popolo greco effettua in questi secoli una potente espansione, evidentemente in seguito a un forte aumento della popolazione: le coste mediterranee, dal Mar Nero al Nord Africa, dall'Asia Minore alla Francia meridionale e alla Spagna, si ornano di una larga corona di colonie elleniche, che, seminate piú fitte nell'Italia del sud e in Sicilia, formano una vera Nuova Grecia, dove lo spirito ellenico comincia già ora a ingaggiare la rivalità, piena di promesse di vittoria, con popoli civili, piú antichi, temprando solo le proprie forze al contatto con lo spirito straniero.

Questo nuovo senso della vita, diverso da quello omerico, doveva penetrare anche nella religiosità. La vita religiosa entra, nelle sue forme esterne e nel suo contenuto interiore, in un periodo di fermento, in cui vecchio e nuovo, nazionale e straniero s'intrecciano, e spingono a una conformazione diversa. La religione olimpia diffonde il suo splendore solare sulle oscure potenze delle profondità ctonie, che il popolo non aveva mai cessato di venerare, e sopra i culti locali che persistevano ancora ovunque. Essa assimila i resti di piú antichi stadi religiosi: gli alberi e gli animali, venerati un tempo come divinità indipendenti, diventano attributi di particolari divinità, a cui sono « sacri», come la quercia a Zeus, il lauro ad Apollo, il pino a Posidone, la vacca ad Era, la civetta ad Atena, l'orsa ad Artemide ecc. I cosiddetti « dèi particolari » (*Sondergötter*), come Damia ed Auxesia, dee dell'agricoltura e della fertilità agraria a Epidauro [1], sopravvivevano all'ombra de-

[1] Herod. V 82; cfr. sopra, p. 45.

gli alti dèi olimpii o si confondevano con uno di loro, come Sminteo, il dio dei topi, con Apollo, del quale divenne un appellativo, oppure si sistemavano, come Tarassippo, il terrore dei cavalli, od Ossa, la cattiva fama, nel gran regno dei dèmoni maschili e femminili; e accanto ad essi popolavano la natura una moltitudine di spiriti dei campi, dei boschi, delle acque, dei monti, di Pani e di Sileni, di Tritoni e Naiadi, di Driadi e Oreadi. Un antichissimo culto delle anime rivisse nella venerazione degli eroi, attraverso i quali i nobili riportavano la loro origine a qualche divinità. Gli dèi della gente comune, come Demetra e Dioniso, in seguito alla ascesa politico-sociale dei loro devoti, furono assunti nel culto ufficiale, e — come anche diverse divinità locali, p. es. Asclepio — col tempo ebbero anche accesso all'Olimpo. Ogni città ha le sue divinità preferite, che ora sono venerate in templi ed immagini, con sacrifici e feste cosí grandiose che per organizzarle si rende necessario creare magistrati speciali incaricati del culto, come in Atene l'arconte-re, cui incombevano i servizi divini che un tempo pertinevano al principe. La famiglia, la tribú, la polis: questi erano i centri della religiosità greca, vista dall'esterno ché un clero particolare non esisteva, anche se diversi sacerdozi erano ereditari in certe famiglie. Per questo stato e religione erano strettamente congiunti: la stabilità dello stato riposava sulla protezione e la venerazione dei suoi dèi. Nessun fatto politico avveniva senza un cerimoniale religioso, e la difesa della patria contro i nemici esterni era nello stesso tempo anche quella degli dèi patrî. Il culto assunse cosí gradualmente forme fisse, con sfumature diverse secondo le diverse comunità; ma i Greci, malgrado tutte le varietà locali, han però sempre sentito la loro religione come un bene comune per cui si distinguevano dagli altri popoli, i barbari, cosí come se ne distinguevano per la lingua malgrado tutte le sue articolazioni dialettali [2]. Diversi santuari raggiunsero un'importanza che superava i limiti locali: anzitutto i luoghi delle feste panelleniche, i santuari di Zeus ad Olimpia e Nemea, quello di Posidone sull'istmo di Corinto e quello di Apollo a Delfi, che anche come oracolo superò l'antica Dodona. Tali santuari furono poi posti sotto la particolare protezione di una lega di città vicine — una cosiddetta Anfizionia

[2] Herod. VIII 144.

— e durante il periodo festivo godevano il privilegio della tregua divina, anche quando si svolgevano complicazioni di guerra. Cosí tutta l'esistenza civile degli elleni e i rapporti reciproci delle diverse città-stato greche erano fondati quasi per intero sulla religione; e noi chiamiamo cultuale questo tipo di devozione che si muove su questi binari fissi e si risolve nell'onorare « gli dèi patrî ».

Alle modificazioni esteriori della vita religiosa di questo periodo corrispondono non meno profondi mutamenti interiori. Da un lato la forza dell'antica religione popolare, che si ricollegava al culto della « madre terra », non fu in alcun modo soffocata. La religione omerica della nobiltà ionica l'aveva ignorata quasi del tutto; solo se ne conserva un'eco in un'antica formula di giuramento e nei rispettivi riti sacrificali, dove inoltre si trova anche un accenno del tutto isolato, alla punizione degli spergiuri da parte degli « inferi » o delle « Erinni »[3]. Anche in Esiodo la terra ha parte solo nella genealogia degli dèi. È però fuori dubbio che essa un tempo avesse avuto un culto diffusissimo: in Dodona rimase accanto a Zeus come Dione, in Olimpia lo precedette, in Delfi essa fu la prima signora dell'oracolo che dovette poi cedere ad Apollo, sulla piazza del mercato a Sparta e a Tegea c'erano altari a lei dedicati. Un inno omerico la celebra come « madre universale » e sposa d'Urano[4]. In nessun luogo però il suo culto era cosí profondamente radicato come in Attica, dove sopravvisse sino alla fine dell'età antica nei misteri d'Eleusi, la cui istituzione è celebrata nel quinto inno omerico e che in questo periodo furono accolti nel culto ufficiale. In essi si conserva la fede nella sopravvivenza delle anime dopo la morte: non per niente i morti in Attica si chiamavano senz'altro « demetrioi », cioè coloro che appartengono a Demetra, la terra madre. Nel piú stretto rapporto con la terra stavano le Erinni (o Eumenidi, come eran chiamate quali dèmoni benefici): in origine esse non erano altro che gli spiriti stessi dei morti, i quali, quando sono offesi, non si lasciano strappare la loro vittima. Esse sono in particolare le ineluttabili vendicatrici dell'assassinio, che, dove governano loro, non si può riscattare con una somma, come in Omero, né mediante cerimonie purifica-

[3] Vedi sopra, p. 34 e n. 120.
[4] Cfr. Γ 104; *Hymn. Hom.* 30.

trici. Contro questo inganno degli « dèi più giovani » alzano la loro viva protesta gli antichi spiriti delle profondità ctonie presso il primo dei tragici attici [5], nella coscienza del quale è ancora vivo il contrasto tra l'antica religione ctonia e quella olimpia di Zeus, contrasto che egli cerca di conciliare nella sua più alta opera poetica. In una grotta presso l'areopago di Atene le Erinni conservavano il loro culto come benigne donatrici di fertilità. Anche la fede e il culto delle anime, connessi con la venerazione della terra, di cui nelle poesie omeriche troviamo solo poche tracce [6], continuarono a vivere nel popolo e trovarono espressione non solo nei sacrifici funerari ai sepolcri, nelle evocazioni di spiriti e nella credenza negli spettri, ma pure in feste solenni che erano organizzate per le anime dei trapassati, come in Atene le Antesterie, durante le quali si credeva che i morti soggiornassero nel regno dei vivi, e si offrivano loro sacrifici e ospitalità.

Tale fede negli spiriti, affatto estranea al mondo omerico, e che in questi secoli mostra un notevole rinvigorimento, produsse un senso assai diffuso d'angoscia religiosa, a causa dell'inquietudine che dava l'idea d'esser circondati da esseri demonici invisibili, e abbandonati alla loro benevolenza o malevolenza: si aveva paura di restar contaminati per qualche contatto con l'impuro, che però deve essere inteso in senso esclusivamente rituale, e non come una impurità morale, come la macchia d'un peccato. Impuro è tutto quel che ha a che fare con la nascita, la morte, la malattia e gli inferi. Ogni contatto con questi elementi esige una « purificazione », cosí anche il sangue versato, al che è aliena qualunque idea di colpa. A questa necessità di purificazione sovviene ora la catartica dell'epoca. Numerosi sacerdoti purificatori, detti Bakides, vanno di terra in terra e si offrono a individui singoli o rispondono alla richiesta d'una città che, per un motivo qualsiasi, voglia essere purificata. La loro attività è triplice: profetare, guarire i mali e purificare, ma tutta quanta è basata sulla capacità di scacciare gli spiriti. Allo sguardo dell'indovino estatico si rivela il mondo degli spiriti con cui egli è in comunicazione familiare, e perciò egli conosce il modo di scacciarli o di pacificarli e di allontanare la loro

[5] Aesch. *Eum.* 149 ss.
[6] Vedi sopra, p. 34.

malefica influenza. L'equivalente femminile dei Bakides è costituito dalle Sibille, che ispirate e con « bocca delirante » rivelano profezie e precetti. Tutti questi veggenti non sono al servizio di un culto, ma agiscono per conto proprio e su propria responsabilità, grazie all'innato dono di profetare, che talvolta prorompe all'improvviso in seguito ad una forte emozione [7]. Questa mantica ispirata comincia ora a sostituire quella per segni, la sola nota ai poemi omerici, e s'impossessa anche del celebre oracolo di Delfi, dove d'ora in poi la Pizia profetizza nell'estasi. Tale mutamento e la comparsa delle altre forme menzionate della divinazione estatica sono in relazione con il culto orgiastico di Dioniso, che nel VII e VI sec. dalla Tracia penetra in Grecia, non senza incontrare da principio una forte resistenza che esso tuttavia finisce per superare come attestano le leggende di Licurgo [8] e di Penteo. Queste orgie non richiedevano semplicemente una partecipazione esteriore alle cerimonie del culto, ma pretendevano la dedizione assoluta dell'uomo intero al dio, che s'impossessava di lui e lo metteva in uno stato di ebbrezza estatica, durante la quale egli credeva di godere la beatitudine dell'unione con la divinità. Questo stato si ottiene con selvagge danze notturne sulla cima dei monti allo splendore delle fiaccole, che rapiscono nella loro esaltazione specialmente le donne, che in questo modo diventano « menadi » [9]. La religione dionisiaca si crea nella setta degli orfici forme stabili di culto con una dogmatica ed un'etica colorate di ascetismo, e nel corso del tempo produce una grande quantità di « scritture sacre ». Essa influenza anche altri culti: si lega, come abbiamo già visto, al culto d'Apollo in Delfi, e si apre la via nei misteri d'Eleusi, dove il dio compare sotto il nome di Iacco accanto a Demetra e alla di lei figlia Kore. Infine la selvaggia passionalità di questo culto trova un freno artistico nella tragedia attica. Comune a tutte le manifestazioni di vita religiosa qui ricordate è l'aspirazione dell'uomo a diventare uno con la divinità; e la momentanea esperienza dell'estasi nella vita terrena appare come una garanzia dell'unione duratura con il dio nella vita dell'al di là dopo la morte,

---

[7] Come per es. Evenio di Apollonia: Herod. IX 93-94.
[8] Z 130 ss.
[9] Per la prima volta in X 460.

e con ciò anche dell'immortalità dell'anima. E poiché questo nella storia delle religioni è ovunque il segno del misticismo, noi chiamiamo questa forma di vita e di aspirazione religiosa devozione mistica.

Con questo estatico elemento dionisiaco penetra nella religione greca un tratto nuovo e originariamente a lei estraneo, una corrente di cui non si devono sottovalutare la forza e la resistenza; ma che tuttavia non era abbastanza forte da sommergere o corrodere del tutto i saldi fondamenti della religiosità greca. La natura greca, con la sua tendenza alla chiarezza, alla misura e alla ragione, poteva ben lasciarsi fecondare da questo appassionato orgiasmo, ma non poteva né perdersi in esso né perdurarvi a lungo. Al di sopra della religiosità cultuale e accanto a quella mistica, la parte più sana della mentalità greca ne creò una terza, che chiameremo devozione razionale. Essa è la continuazione immediata dell'atteggiamento religioso che abbiamo incontrato in Esiodo: una devozione che, se pure priva di ogni brivido religioso, sente, con dignitoso ossequio verso gli dèi, la necessità d'accordare la vita al volere divino; e in questa sua aspirazione si ricollega alle forme esistenti del culto; ma, non trovando in esse completa soddisfazione, le compenetra d'idee morali, nobilitandole e purificandole. Questa tendenza ci si offre particolarmente nella poesia gnomica del VI sec., ma anche in alcuni lirici propriamente detti. Essa è il terreno su cui cominciano a svilupparsi i germi dei valori etico-religiosi dei greci, che superano la validità condizionata nel tempo per elevarsi ad un significato umano universale. Essa sfiora già in un certo modo il pensiero filosofico — del quale accanto ai poeti e ai « teologi » appaiono in questo periodo i primi grandi rappresentanti —, che nel suo rafforzamento verrà tra non molto in acuto contrasto con la religiosità cultuale e con quella mistica.

Va da sé che questi tre tipi di religiosità — cultuale, mistica e razionale —, che si presentano alla fine del medioevo greco, nella realtà storica non si lasciano distinguere cosí nettamente come nella nostra esposizione. È naturale piuttosto che nella vita, nelle istituzioni come nelle singole personalità, essi s'incrocino e si sovrappongano; tuttavia per lo piú non è difficile riconoscere quale delle tendenze prevalga, e quale sia quindi da considerarsi come determinante.

LA DEVOZIONE CULTUALE

Poiché i Greci non conobbero scritture sacre che si potessero riportare all'autorità di una rivelazione divina, mancò presso di loro qualunque tentativo di comporre le idee religiose in dogmi rigidamente formulati; anzi il mito mostra un'elasticità addirittura sorprendente, che non solo presso stirpi diverse e diversi luoghi di culto per una stessa divinità può condurre a molteplici modificazioni, ma permette anche agli spiriti superiori, specie ai poeti, di trattarlo con la piú grande libertà. Per lo stesso motivo mancava qualsiasi etica religiosa [10] fondata su basi fisse e immutabili, mentre gli educatori morali dei Greci furono invece anzitutto i poeti [11], e piú tardi, per lo meno per le classi superiori, anche i filosofi. Ciò non ostante la religione esercitava una forza straordinaria sugli spiriti, poiché era interamente radicata nella vita popolare [12]. La devozione consisteva prima di tutto nella venerazione esteriore degli dèi in casa, nella famiglia e nello stato, e nella partecipazione alle cerimonie del culto pubblico e privato: « onorare gli dèi venerati dallo stato » è il dovere del cittadino leale (εὐσέβεια). Certo anche il greco ha inoltre coscienza del fatto che la devozione ha anche un suo aspetto interiore, che essa implica pure un sentimento pio, che gli dèi si attendono certe azioni non soltanto nel culto ma anche nei rapporti con il prossimo, e che trascurare o venir meno a queste « leggi non scritte » [13] incontra la loro disapprovazione. Di questi fanno parte, p. es., la santità del giuramento e dell'ospitalità, la purezza del matrimonio, il rispetto per i genitori, l'amore della patria, il culto dei morti. Talvolta tali precetti appaiono raccolti in una triade [14]. Questa è la religiosità come sentimento e comportamento (ὁσιότης), che però è strettamente congiunta con quella cultuale.

L'ambito piú ristretto in cui si manifesta la devozione cultuale è la casa e la famiglia. Sebbene i greci non avessero, come i romani, dèi domestici particolari, e il « buon dèmone » talora ri-

[10] Mimnerm. fr. 2, 4 s.
[11] Aristoph. *Ran.* 1054 s.
[12] γ 48.
[13] Thuc. II 37, 3.
[14] Aesch. *Suppl.* 701 ss., *Eum.* 269 ss.; Eurip. fr. 853, *Bell.* fr. 311, *Suppl.* 506 s.

cordato, che godeva di un suo culto nella casa greca, sia solo un pallido ricordo del culto degli antenati anche qui in origine assai diffuso, tuttavia in ogni casa il focolare era sacro: nelle cosiddette Anfidromie, alcuni giorni dopo la nascita, il neonato veniva portato attorno ad esso e poi deposto sul pavimento, a significare che ormai era accolto nella comunità religiosa della casa, come piú tardi lo sarebbe stato nella cerchia piú larga della fratria, la comunità della stirpe. Ad ogni focolare domestico, come agli altari pubblici e ai templi, apparteneva anche il diritto d'asilo: il perseguitato che vi si rifugiava era con ciò posto sotto la protezione della casa. Nella dea Hestia, nei cui santuari ardevano lampade eterne, la santità del focolare trovò la sua personificazione; e la coscienza della comunità, legata a questo simbolo, trovò anche espressione nella consuetudine di coloro che andavano a fondare una colonia, di prender con sé un po' del fuoco dal focolare dello stato, posto nel pritaneo della città madre. Come qui il pritane, cosí nella casa il padre fungeva da sacerdote degli dèi domestici, dei quali faceva parte anche Zeus, il cui altare stava nella corte sotto il cielo aperto.

Nel culto pubblico la piú semplice forma del santuario fu costituita da un altare; e molti ne furono eretti in boschetti sacri, presso la riva del mare e sulla cima dei monti, assai prima che esistessero templi ed immagini degli dèi. I templi, prima di legno, poi di pietra, vennero in uso relativamente tardi, e compaiono per la prima volta nelle parti piú recenti dell'epos omerico. Anche le immagini degli dèi, per lo meno in figura umana, difficilmente si ebbero prima della metà del VII sec. a. C. Accanto ad esse erano adorati, ancora molto avanti nell'età storica, idoli d'ogni specie, pietre ed alberi sacri. Le colonne coniche d'Apollo, protettore delle strade, stavano nelle vie delle città; una pittura muraria di Pompei mostra ancora un albero sacro in un recinto a forma di tempio, congiungendo cosí un uso cultuale antichissimo con uno piú recente. Divinità erano venerate anche in spelonche, come la grotta di Zeus sull'Ida in Creta, e presso le fonti; e nel territorio dell'Asia Minore si trovano troni scolpiti nelle rocce dei monti, per es. un doppio trono per Zeus ed Ecate nell'isola di Chalke, che attesta certamente un culto aniconico. Col tempo vennero in uso rozze figure di legno intagliato, talvolta ancora in forma di ani-

mali, come la Demetra dalla testa di cavallo in Figalia, che ancora nel II sec. d. C. si venerava in una grotta [15]. Però, queste primitive immagini divine, anche se godettero di venerazione lungo i secoli, per l'usuale tenace perdurare delle tradizioni nel culto, furono tuttavia presto eclissate dal rapido e possente sviluppo della scultura in bronzo e in marmo; e nulla ci può dare un'idea migliore del pieno sviluppo raggiunto dalla statuaria sacra del VI sec., che la dea in trono, mantenuta nelle forme severe e austere, ma piene di forza dello stile arcaico, che orna il museo di Berlino, e la cui maestosa figura ci permette ancora oggi di comprendere come l'elleno di quel tempo potesse provare un religioso timore alla sua vista. Al semplice contadino bastava però anche un rozzo palo di legno, che egli adornava con una maschera di Dioniso o di Pan e pochi pezzi di vestiario, per innalzare nel suo giardino un'immagine divina, come possiamo ancora oggi vedere in numerose pitture vascolari.

Ma come si raffigura ora il greco il rapporto tra il dio e la sua immagine, che egli stesso ha fatto o che un artista ha creato? All'incirca come oggi il buon cattolico quello del santo con la sua raffigurazione. L'immagine è anzitutto un dono votivo, cioè un dono dell'uomo alla divinità che essa rappresenta. Gli dèi esistono ben prima delle loro immagini: e già questo è una prova che non ne hanno bisogno. Al contrario esse sono una necessità per l'uomo, non soltanto come un'espressione della sua pietà, ma anche e soprattutto come un mezzo per rappresentarsi la divinità e rendersela evidente. Esse sono, come dichiara ancora un sofista, dotato di spirito filosofico, del II sec. d. C., simboli, segni della divinità come le lettere sono per una lingua [16]. « Noi crediamo — dice Platone — onorando le immagini inanimate, di renderci benevoli e propizi gli dèi viventi » [17]. Il greco poteva sentire dappertutto la vicinanza del divino, poiché per lui tutta la natura ne era l'effetto e la manifestazione; tuttavia anche la credenza che gli dèi in persona, ma sconosciuti sotto spoglie umane vagassero per il mondo, può esser seguita per tutta l'antichità a cominciare da Omero [18].

---

[15] Paus. VIII 42, 1 ss.; cfr. 25, 5.
[16] Max. Tyr. VIII 1.
[17] *Leg.* XI 931 A.
[18] Cfr. sopra, p. 24; Ov. *Met.* VIII 626 ss.; *Act.* 14, 11 ss.

Solo questa credenza rende comprensibile l'ardito gesto di Pisistrato, che, verso la metà del VI sec. a. C., perduta la signoria, si fece ricondurre in Atene da una bella donna travestita da Atena; e anche l'ingenuità degli Ateniesi, sorprendente già per Erodoto [19], che caddero vittime dell'inganno e riverirono quella donna come la propria dea. Questa ingenua credenza nell'apparizione degli dèi in figura umana trovava alimento anche in certi usi del culto. In molte feste i sacerdoti e le sacerdotesse si mostravano nell'abbigliamento e con gli attributi delle loro divinità, e impersonavano gli dèi stessi: cosí in Pellene la sacerdotessa di Atena appariva nell'armatura della dea; a Patre durante la processione la sacerdotessa d'Artemide, vestita da dea, passava su di un carro tirato da cervi bianchi; e nella rappresentazione sacra di Demetra eleusinia a Feneo la sacerdotessa portava la maschera della dea [20]. Anche l'identificazione dell'immagine con la divinità rappresentata fu, almeno per le grandi masse, promossa da diverse leggende cultuali e da diversi riti. Cosí di parecchie delle piú antiche statue lignee si credeva che fossero cadute dal cielo: per es. di quella di Dioniso a Tebe, che sarebbe venuta dal cielo insieme al fulmine che cadde nella stanza di Semele, o dell'immagine antichissima di Atena Polias sulla rocca d'Atene [21], di quella d'Artemide taurica, del Palladio troiano e dell'Artemide di Efeso in Asia Minore [22]. Che tali immagini fossero considerate per lo meno come rappresentanti delle divinità che le avevano inviate, e quindi circondate di una particolare aureola di santità, è cosa di per sé evidente. A questo insieme di rappresentazioni si ricollega inoltre la cura delle immagini, che venivano lavate, vestite, pettinate, ornate di corone e diademi, collane e pendenti, come creature vive; l'abitudine di portarle in giro in processioni festive; la convinzione che potessero abbandonare temporaneamente o per sempre il loro tempio, per cui in diversi luoghi erano legate [23]; e il convincimento, alimentato dai sacerdoti nel loro particolare interesse, che una divinità apparisse particolarmente volentieri in un determinato luogo da lei preferito e facesse pro-

[19] I 60.
[20] Polyaen. VIII 59; Paus. VII 18, 12; VIII 15, 1.
[21] Paus. IX 12, 4; I 26, 7.
[22] Eur. *Iph. T.* 977; Apollod. *Bibl.* III 12, 3; *Act.* 19, 35.
[23] Paus. III 15, 5; IX 38, 4.

vare ai fedeli la sua grazia e il suo aiuto: il che portava all'idea di immagini miracolose. Poiché si pensava che la divinità vivesse nella sua immagine, si formarono le leggende che le statue degli dèi talvolta si muovessero, splendessero, in certi casi anche sudassero — il che poi fu considerato un indizio particolarmente significativo — oppure compissero guarigioni [24]: una fede che si è trasferita anche per le immagini cristiane dei santi. Malgrado tutto ciò la distinzione tra l'immagine e la divinità in essa raffigurata permane, anche se nella coscienza dei fedeli dovette presentarsi in infinite sfumature, dalla chiarezza assoluta fino a una quasi totale evanescenza [25].

Sulla preghiera e sui sacrifici non c'è molto da aggiungere a quel che è stato detto sopra (p. 35 s.) relativamente all'uso omerico. La preghiera diventa usuale in certi momenti del giorno, come al sorgere e al tramontare del sole [26] e in occasione dei pasti. Mentre da un lato il suo originario significato magico si conserva per secoli — come per esempio nell'incantesimo per la pioggia praticato presso la fonte Hagno in Arcadia [27], o nelle imprecazioni e maledizioni con cui si votavano determinate persone a certi dèi per rovinarle [28], d'altra parte essa si sviluppa gradualmente verso un significato piú profondo e scopi piú puri.

Le preghiere di ringraziamento, ancora del tutto assenti in Omero, si fanno piú numerose e spesso si trasformano in una esaltazione del dio, come il bell'inno di Arione a Posidone, che naturalmente non può pretendere di esser considerato come autentico [29]. È solo una contingenza della documentazione, se per la prima volta solo nel V sec. troviamo notizie di feste di ringraziamento ufficiali istituite in occasioni particolari, che dovevano essere ripetute ogni anno [30]. Per il resto, nel contenuto delle preghiere continua a prevalere la richiesta di beni esterni, ma si trovano sempre

[24] Herod. VI 82; VII 140; Paus. IV 13, 1.

[25] Cfr. ad es. Luc. *De sacrif.* 11. « Gli dèi d'oro, d'argento, di bronzo, d'avorio e di pietra » in *Zeus trag.* 7 sono travestimenti intenzionali. Plot. *Enn.* IV 3, 11.

[26] Hes. *Op.* 338.

[27] Paus. VIII 38, 3 s.

[28] *Inscr. Gr.* III app.: *Defixionum tabellae*. Cfr. l'iscrizione di Cirene in « Abh. d. Berl. Ak. d. W. » 1925, n. 5, p. 20 s.

[29] Arion fr. 1 (Diehl).

[30] Cosí per es. in Atene secondo Plut. *Glor. Ath.* 349 F, cfr. Xenoph. *Cyrop.* IV 1, 2; VIII 7, 3.

piú spesso anche preghiere che sono rivolte a valori spirituali e morali. Cosí sappiamo d'una preghiera spartana in cui si chiedeva che gli dèi al bene congiungessero il bello, e di un'altra in cui si chiedeva la forza di sopportare il trattamento ingiusto [31]. Ciò è chiaramente da intendere nel senso di un autodominio spirituale sotto la dura e talvolta anche ingiusta disciplina e costituisce un parallelo alla resistenza contro il dolore fisico, che si cercava di ottenere nella flagellazione annuale dei ragazzi presso l'altare di Artemide [32]. Se alla fine di due inni omerici, ad Eracle e ad Efesto oltre alla ricchezza si chiede anche l'« areté », ciò non può ancora essere in alcun modo inteso come « virtú », ma piuttosto come « prosperità », o se mai come « abilità » o « capacità » [33], anche se il significato della parola nel corso del VI sec. va sempre piú accostandosi a quello di bene morale [34]. In ogni caso si è su questa linea, quando Pindaro per un vincitore in Olimpia domanda a Zeus la « aidos », all'incirca « la modestia » [35]. Talvolta appare ora anche la preghiera per ottenere il perdono di una divinità, preghiera che nasce da un senso di colpa, come nell'antica storia spartana di Glauco, la cui avidità fu un motivo sufficiente per suscitarlo [36]. In Simonide [37] una tale preghiera nasce da un sentimento molto piú sottile sulle labbra di Danae, che, chiusa con il suo bambino in una cassa di bronzo e abbandonata alle onde del mare, teme d'aver passato i limiti dell'umile rassegnazione solo per aver rivolto a Zeus la preghiera di essere salvata. Nel *Certame di Omero e di Esiodo*, il cui nucleo piú antico risale al VI sec. a. C., il poeta beota pone a quello ionico la domanda che cosa sia la cosa migliore da chiedere agli dèi, e questi risponde: « Essere sempre disposto nel proprio cuore a seguire le leggi e il costume » [38]. Qui, dunque la preghiera si innalza al livello della richiesta di una capacità morale. Certo questa idea, che proprio le buone azioni umane

---

[31] Plut. *Inst. Lacedaem.* 26 s. p. 239 A.
[32] Plut. *Inst. Lacedaem.* 40 p. 239 D.
[33] *Hymn. Hom.* 15, 9; 20, 8 (δίδου ἀρετήν τε καὶ ὄλβον); cfr. θ 329; τ 114; Hes. *Op.* 313.
[34] Pind. *Ol.* 2, 53; *Pyth.* 5, 2; *Nem.* 8, 40.
[35] *Ol.* 13, 115.
[36] Herod. VI 86.
[37] Fr. 13, 22.
[38] *Cert. Hom. et Hes.* 157 s.

siano un dono degli dèi, è qui ancora abbastanza isolata; la riscontreremo per la prima volta in Senofane ed Eschilo. Le altre preghiere che si trovano nella piú antica lirica greca si limitano di solito all'esaltazione tradizionale della divinità in questione, e alla richiesta della sua benevolenza; talora si esprime anche l'idea della sua grandezza e potenza, come nel canto solenne di Terpandro di Lesbo:

> Zeus, tu principio, tu guida di tutte le cose,
> Zeus, a te consacro l'inizio di questo canto[39].

Oppure si mostra la fiducia negli dèi, che possono egualmente sollevare l'infelice come abbattere il felice[40].

Si cerca di rendere ancora piú efficace la preghiera per mezzo del sacrificio, che come dono alla divinità la impegna alla riconoscenza. Esso è offerto sia da parte dello stato nelle feste pubbliche, sia da singoli, nelle forme piú diverse (sacrificio cruento e incruento, offerta di frutti, dolci e simili, libagioni di vino, latte, miele ecc.) e nelle proporzioni piú diverse. Non è qui il luogo di entrare nelle particolarità del rituale, ma nel significato attribuito all'azione. Due sono le cose da notare: primo, che anche al sacrificio cruento del culto tradizionale è del tutto estranea l'idea di un'espiazione. Pur là dove si tratta d'un sacrificio umano, come nella leggenda di Ifigenia — che nello stesso tempo adombra il superamento di questa usanza primitiva — è evidente che l'uomo è dato in sacrificio alla divinità solo come un dono particolarmente prezioso. In secondo luogo, la percezione che alla fine del medioevo greco il valore del sacrificio è giudicato non dalla sua grandezza materiale, ma dal sentimento con cui è offerto. La purezza cultuale, prescritta per tutti gli atti religiosi, si approfondisce nel senso della purezza del cuore, come p. es. la proclamava un'iscrizione nel tempio di Asclepio ad Epidauro:

> Soltanto puro l'uomo può porre piede nel tempio odorante d'incenso;
> Che cosa è la purezza? È il pio sentimento del cuore.

E parecchi racconti ci riferiscono che l'oracolo di Delfi ripetutamente, a coloro che offrivano sacrifici particolarmente sontuosi, addi-

---

[39] Fr. 1.
[40] Archil. fr. 58.

tava come esempio i doni della semplice gente di campagna, al dio piú graditi di un'ecatombe, perché provenienti da un sentimento effettivamente pio [41].

Un tipo speciale di doni per gli dèi sono quelli votivi che di solito rappresentano l'adempimento d'una promessa o il ringraziamento per l'aiuto ricevuto, e che vanno dalle piú semplici immaginette di terracotta o dalle membra di cera alle suppellettili piú preziose e alle statue, spesso munite d'un iscrizione [42].

Singolarmente numerose erano in Grecia le feste religiose, delle quali parte avevano carattere locale, parte invece — come le quattro panelleniche — venivano celebrate da rappresentanze di tutte le città del mondo greco, ed erano per lo piú accompagnate da gare ginniche, ippiche e poetiche. Con queste gare si esprime l'idea che l'elleno mette al servizio della divinità il meglio che può offrire, e in certo modo glielo dona in voto, come simboleggiavano le statue dei vincitori in Olimpia e a Delfi — p. es. il magnifico auriga — e i monumenti sulla via dei tripodi in Atene, dei quali ancora oggi sussiste quello di Lisicrate. Per lo piú insieme a queste feste si tenevano anche processioni solenni, come il grande corteo durante le Panatenee, che Solone e Pisistrato avevano reso piú magnifiche.

Pisistrato, in relazione con la sua politica contro l'antica nobiltà, accolse nel culto ufficiale quello del dio rurale Dioniso, che fino ad allora era fiorito solo nelle campagne, e gli dedicò sul versante sud dell'acropoli di Atene un sacro recinto con un tempio, presso al quale piú tardi si costruí il teatro in pietra. Particolarmente nel culto di questo dio della fertilità si può vedere con quanta semplice ingenuità i greci innalzassero anche i processi della vita sessuale nella sfera religiosa. Se da tempo antichissimo, come attestano monumenti di pietra ancora conservati, il fallo era stato venerato, feticisticamente, quale simbolo della potenza generativa, se nelle pubbliche erme, a parte la testa, esso era l'unico membro rappresentato, ora fu portato anche nelle processioni solenni delle Dionisie cittadine e rurali [43] e addirittura personificato in un dio minore della cerchia di Dioniso, al quale erano indirizzati canti cultuali [44]. Ma

---

[41] Porphyr. *de abst.* II 15 ss.
[42] Per es. *Inscr. Gr.*² I 485, 650; Dittenberger, *Syll.*³ 1144 s.
[43] *Schol. ad Aristoph. Ach.* 243.
[44] Aristoph. *Ach.* 259 ss.

anche qui lo spirito ellenico pensò di eliminare da queste feste della fertilità la sfrenatezza priva di misura e d'ordine, nobilitandola: e sull'albero dell'orgiasmo dionisiaco nacquero i frutti della commedia, del dramma satiresco e della tragedia.

Ma il greco non viene a contatto con i suoi dèi soltanto nella preghiera e nel sacrificio, nelle feste e nelle processioni. Parte essenziale della sua religiosità è anche la convinzione di poter ricorrere al loro consiglio nelle difficoltà e nei bisogni della vita, e che essi siano disposti a rivelargli la loro saggezza e la loro volontà. Arte e mezzo di indagare è la mantica. Un tempo si era tentato di leggere gli avvenimenti divini nel volo degli uccelli, nel mormorio degli alberi sacri, sogni, specie in quelli avuti in luoghi sacri, o anche nelle sorti gettate. Questa interpretazione di indizi, praticata da veggenti singoli, conserva a lungo una certa importanza. In particolare oracoli ctonii, come quello dell'antico dio delle grotte Trofonio, a Lebadea nella Beozia, e l'incubazione ad essi congiunta si mantengono per tutta l'antichità, e passano qua e là anche nel culto cristiano. Nel complesso però anche in questo gli Olimpî furono vincitori sulle potenze ctonie: in Dodona fece il suo ingresso Zeus; in Delfi il dio della luce Apollo vinse il serpente pitio, simbolo della terra, e l'oracolo originariamente appartenente alla madre terra passò in suo possesso. Delfi fu per tutta l'antichità il piú celebre tra gli oracoli, e già nel VI secolo la sua fama superò i confini del mondo ellenico, cosí che anche un principe barbaro come Creso, re di Lidia, lo consultò ripetutamente e lo colmò di magnifici doni. L'oracolo in tempi storici era comunicato attraverso la mantica ispirata: la Pizia, seduta sul tripode, era messa in stato di dormiveglia dai fumi narcotici, e nell'estasi emetteva suoni inarticolati, che gli esegeti chiarivano e disponevano in testi metrici (esametri) comprensibili. Non solo cittadini comuni, ma anche príncipi, uomini politici di primo piano, comunità intere nelle questioni piú importanti si rivolgevano per consiglio al dio delfico, e non s'intraprendeva quasi nessun atto politico di qualche importanza, senza prima consultare il parere di Apollo. Cosí l'oracolo venne ad avere un notevole influsso politico, e in realtà i sacerdoti delfici, grazie alle loro relazioni assai estese, potevano spesso avere una visione piú larga e piú profonda di quella dei governi d'una qualunque delle piccole comunità greche. Nelle dichiarazioni di guerra e nei trattati di pace

si ricorreva alla benedizione del dio delfico, e specialmente al tempo della grande colonizzazione, dall'VIII al VI sec., si può dire che nessuna colonia sia stata fondata senza l'approvazione o i consigli di Apollo. Ma anche nelle difficoltà e nei bisogni della vita quotidiana si ricorreva al suo aiuto; cosí nelle epidemie e nelle carestie, e non per ultimo nelle questioni concernenti la religione. Poiché nel caso degli antichi oracoli solo in senso assai limitato si trattava della previsione del futuro. La massima parte degli oracoli comunicati erano oracoli relativi al culto, cioè consigli, a singoli o a comunità, di rivolgersi con sacrifici e preghiere a questo o a quel dio, per il buon fine dell'impresa proposta. Per tali domande e risposte esistevano, come testimoniano i ritrovamenti fatti a Dodona, addirittura formulari fissi, che dovevano essere riempiti dal richiedente; e la esperienza fatta da Senofonte con la sua questione a Delfi, che gli attirò l'immeritata critica di Socrate [45], attesta tale prassi anche per questo santuario. Piú importante di tutto però fu l'influsso etico-religioso di Delfi sul mondo ellenico. Se ci fu in qualche luogo un centro religioso della Grecia che, senza appoggiarsi a nessuna forza visibile e concreta, irradiasse il suo potere in ogni direzione, questo centro fu Delfi; e in questo senso non è priva di un profondo significato la sua pretesa d'essere il centro del mondo segnato dalla pietra detta « ombelico », sopra la quale si sarebbero incontrate le aquile fatte partire da Zeus dai due limiti della terra [46]. Un'eco dell'alta considerazione che Delfi aveva guadagnato già all'inizio del VI sec. è quella storia che fa parte della leggenda dei sette savi, in cui si racconta che i milesi, avendo pescato in mare un tripode, consigliati da Apollo di regalarlo al piú savio, lo dettero a Talete, e questi lo regalò agli altri, finché il tripode giunse a Solone, che lo mandò al dio in Delfi [47]. È universalmente noto che sul tempio di Delfi c'era la scritta « Conosci te stesso » [48]. In qual senso essa debba intendersi ce lo indica appunto la leggenda or ora ricordata: solo il dio è saggio, e l'uomo deve essere conscio della propria limitatezza. L'oracolo come mortificava l'ostentazione di devozione esteriore

---

[45] *Anab.* III 1, 5 s.

[46] Plut. *de def. or.* 1.

[47] Diog. Laert. I 28 s., insieme alla variante con la tazza di Baticle e la sua dedica all'Apollo didimeo.

[48] Xen. *Mem.* IV 2, 24.

(p. 64 s.), cosí sapeva anche riprendere la vanagloria intellettuale, quando a Chilone, sapiente spartano, che gli chiedeva chi esistesse piú saggio di lui, indicava Misone, semplice contadino d'un villaggio sull'Oeta [49]. E se a partire dal sec. VI [50] vediamo prender piede quella concezione pessimistica dell'esistenza, che tocca l'apice nella cupa saggezza di Sileno [51] catturato da Mida: il meglio per l'uomo è non esser nato, e in secondo luogo morire giovane, sembra quasi che anch'essa abbia trovato diffusione da Delfi. Poiché si racconta dei leggendari costruttori del tempio delfico, Trofonio e Agamede che, finito il lavoro e chiestane al dio la ricompensa, ebbero la risposta di attenderla per il settimo giorno e nel frattempo di godersi la vita: cosí infatti fecero, e quando poi si misero a riposare, morirono [52]. La medesima idea troviamo nella storia di Cleobi e Bitone [53], le cui statue erano in Delfi, dove se n'è trovata la base con i loro nomi. Che però l'oracolo delfico cercasse anche d'esercitare un'influenza moralizzatrice sulla condotta umana appare dal racconto sullo spartano Glauco, che fu ammonito di non sottrarre il danaro affidatogli sotto giuramento [54]. Il dio non faceva risuonare la sua voce ammonitrice soltanto in tali circostanze particolari, ma i visitatori del santuario trovavano scolpiti nella pietra numerose brevi sentenze simili a quelle attribuite ai cosiddetti sette savi. Non meno di 56 di tali avvertimenti ci sono conservati in un'iscrizione [55], e alcuni possono essere citati qui come esempio: Domina la passione. Fuggi l'ingiustizia. Sii affabile con tutti. Modera il tuo desiderio. Non giurare. Sii giusto. Abbi pietà dei supplici. Sii riconoscente. Se hai sbagliato, pentiti. Ama la concordia. Non disprezzare nessuno. Prega gli dèi. Non vantarti della tua forza. Vergognati della menzogna. Mantieni la parola. È probabilmente ad imitazione di queste « massime delfiche » che Ipparco fece apporre sulle erme da lui erette lungo le vie brevi massime morali ad educazione del popolo [56]. Talvolta troviamo tali precetti anche disposti in triadi;

[49] Diog. Laert. I 29 s.
[50] Per la prima volta in Theogn. 425 ss.
[51] Aristot. *Eud.* fr. 44 presso Plut. *Cons. ad Ap.* 27.
[52] Plut. *Cons. ad Ap.* 14.
[53] Herod. I 31.
[54] Herod. VI 86.
[55] Dittenberger, *Syll.*³ 1268.
[56] Ps.-Plat. *Hipparch.* 228 C.

p. es.: Devi temere gli dèi, onorare i genitori ed osservare i costumi greci; oppure: Onora il dio, l'ospite e i genitori [57]. Sembra dunque che i principi fondamentali della morale sociale penetrassero nelle masse partendo da luoghi sacri che godevano di un particolare credito, come Delfi e fors'anche Eleusi. È degno di rilievo il carattere puramente umano di questi precetti, assolutamente scevri di superstizione e bigotteria. Essi costituivano quelle « leggi non scritte », al rispetto delle quali l'elleno ammetteva la piú grande importanza [58], e i cui trasgressori erano destinati nell'altro mondo alla palude del Tartaro [59]. Perciò non si deve sottovalutare l'importanza dell'influsso della religione cultuale sulla condotta del greco medio.

La religiosità del greco però non si esauriva tutta nelle relazioni con gli dèi superni dell'Olimpo. Questo mondo luminoso trovava il suo completamento nelle antichissime potenze ctonie, che esso aveva sí represse, ma mai eliminate del tutto: gli dèi « inferi » o ctonî, i piú importanti dei quali erano Hades e Persefone, e alle cui notturne dimore andavano tutte le anime dei trapassati. Questi stessi dèi erano considerati potenze sopraterrene, che potevano far sentire il loro influsso anche sul mondo di qua. Perciò è dedicato loro un culto, che in Eschilo possiamo ancora vedere nella sua forma piú viva [60], e che sopravvive nella festa ateniese dei morti, le Antesterie. Nell'ultimo giorno di questa festa, durante la quale, come si credeva, i morti venivano nel regno dei vivi, si offriva loro frutta e li si accoglieva anche in casa. Alle fine però erano scacciati con la formula: « Via, Keres (cioè Anime), le Antesterie sono finite ». In parte da questo culto dei morti, in parte anche da quello di antiche divinità pre-olimpie sorse il culto degli eroi, che, del tutto estraneo ai poemi omerici, fu però già da Dracone messo accanto a quello degli dèi nel suo riordinamento della costituzione ateniese (c. 620 a. C.), in cui codificò il diritto e i costumi vigenti fino al suo tempo [61]. Questo culto, che aveva forme sue proprie diverse da quelle del culto degli dèi superni, era legato ai sepolcri, dove ripo-

[57] Eur. fr. 853; Aesch. *Eum.* 269 s.; cfr. p. 58 s.
[58] Thuc. II 37, 3. L'adempimento dei propri doveri verso i genitori era in Atene una condizione per rivestire una carica pubblica: Arist. *Resp. Ath.* 55.
[59] Aristoph. *Ran.* 145 ss.
[60] Aesch. *Coeph.* 322 ss., 479 ss.
[61] Porphyr. *de abst.* IV 22.

savano le ossa degli eroi. Cosí nell'Altis, bosco sacro di Olimpia, vi era il sepolcro di Pelope [62]. Ogni città aveva il suo eroe, ogni famiglia illustre riportava ad uno di essi la sua origine. Particolarmente spesso furono eroizzati i fondatori delle città. In Sparta il funerale dei re conservava anche in tempi storici la forma del culto degli eroi [63]. Anche a singole eminenti personalità storiche dopo la loro morte erano riconosciuti onori di eroe: ad es. a Milziade il vecchio, a Gerone di Siracusa, al condottiero spartano Brasida, al poeta tragico Sofocle, che fu venerato come eroe sotto il nome di Dexione, perché una volta avrebbe accolto in casa propria il dio Asclepio [64]. Ma si avevano anche eroi senza nome come per es. in Atene un « eroe medico » [65]. Di solito però gli eroi erano, o venivano considerati, uomini reali vissuti in tempi antichissimi, e che si ritenevano dotati d'una forza particolare anche dopo la morte [66]. Perciò era assai prezioso possedere il sepolcro d'un eroe, e cosí non di rado furono importate le ossa di eroi stranieri, come p. es. nella seconda metà del VI sec. quelle di Oreste da Tegea a Sparta [67], o ricondotte nella città natale quelle di eroi patrî morti in terra straniera. L'esempio piú celebre di questo caso è il trasporto delle ossa di Teseo da Sciro ad Atene (476 a. C.) [68]. Gli eroi, secondo la convinzione religiosa, davano prosperità e proteggevano dai pericoli, specie in guerra; ma anche nelle carestie e nelle pestilenze si richiedeva il loro aiuto, che però era legato al possesso, almeno parziale, delle loro spoglie o a quello delle loro armi, sicché alla loro venerazione si collegava molte volte una specie di culto delle reliquie. Tuttavia, a differenza dell'analoga concezione cristiana, non è la reliquia in sé a portar aiuto per il fatto che la si possieda o la si tocchi, ma l'eroe, che agisce del tutto liberamente, senza essere limitato all'ambito del suo santuario. Che però occorresse anche la presenza dell'eroe risulta dal fatto che gli egineti inviarono gli Eacidi in aiuto dei tebani, che ne avevan fatto richiesta durante una guerra con Atene, e che anche immediatamente prima della battaglia di Sala-

[62] Pind. *Ol.* I 93.
[63] Herod. VI 58.
[64] Herod. VI 38; Diod. XI 66, 4; Thuc. V 11; *Etym. M.* 256, 7 ss.
[65] Demosth. *de fals. leg.* 249; *de cor.* 129.
[66] Soph. *Oed. Col.* 576 ss.
[67] Herod. I 67.
[68] Plut. *Thes.* 36; *Cim.* 8; Paus. III 3, 7.

mina si fecero venire da Egina questi stessi eroi sopra una nave: e in entrambi i casi non poteva trattarsi d'altro che delle loro immagini cultuali [69]. A Maratona si credette di veder prendere parte alla battaglia gli eroi Teseo ed Echetlo [70], e nella guerra contro Serse Delfi fu difesa dagli eroi patrî Filaco e Autonoo [71]. Egualmente in Salamina l'eroe locale Kychreos avrebbe portato, in figura di serpente, un aiuto decisivo [72]. Questa fede era cosí viva che della sconfitta di Serse Erodoto fa dire a Temistocle: « Non l'abbiamo compiuta noi, ma gli dèi e gli eroi ».

Un terzo gruppo di esseri sovrumani, da cui il greco si sentiva circondato, erano i dèmoni. In essi sopravvivono ancora idee religiose anteriori alla religione olimpia. Platone li nomina ripetutamente accanto agli eroi e agli dèi inferi. Egli parla anche di un « signore dei demoni » e definisce il demone come un essere intermedio tra il dio e l'uomo [73]. Essi si possono distinguere in diverse specie: amichevoli e propizi, cattivi e malefici; tutti però sono in qualche modo in rapporto con la terra e con gli inferi. Originariamente essi non saranno stati, per lo piú, altro che gli spiriti dei morti, anche se qua e là un'antica divinità possa essere decaduta al grado di demone, com'è il caso p. es. dei demoni della guerra e della morte che s'incontrano in Omero [74]. In Esiodo [75] gli uomini dell'età dell'oro dopo la morte divengono demoni e custodi dei mortali, a cui donano la ricchezza. Questo, come la definizione di « Daimon Alastor » — che letteralmente vuol dire « anima errante » — per lo spirito della vendetta, mostra chiaramente come l'origine dei demoni venga dalla credenza nelle anime. Anche « il buon demone » che, analogamente al genius romano, era venerato nella casa greca, e dal quale poi si svilupperà l'idea d'uno spirito protettore dei singoli individui, parla in questo senso. Ma la fantasia popolò il regno dei morti anche d'un gran numero di demoni particolari. Ai piú antichi e potenti appartengono le Erinni, questi spiriti delle profondità ctonie, figlie della terra, vendicatrici implacabili del sangue

[69] Herod. V 80 s.; VIII 64, 83.
[70] Plut. *Thes.* 35; Paus. I 13, 3; 32, 5.
[71] Herod. VIII 38, 39.
[72] Paus. I 36, 1.
[73] *Resp.* III 5, 392 A; *Leg.* IV 717 B; *Phaedr.* 246 E; *Conv.* 202 E.
[74] Vedi sopra, p. 19 e n. 17.
[75] *Op.* 121 ss.; cfr. Plat. *Leg.* IV 713 D.

versato, che però avanzando nella nebbia confondono anche gli uomini in modo da far loro compiere atti che diventeranno a loro stessi fatali. Altri demoni sotterranei sono la Gorgone, Mormo, Lamia, Empusa, niente altro che terrificanti spettri notturni, di cui si considera signora Persefone o la triforme Ecate, la madre dei demoni, che vive con la sua schiera specialmente ai crocicchi, dove perciò è anche venerata. Tradiscono ancora assai chiaramente il loro carattere di spiriti ctonî anche Trofonio, che a Lebadea in Beozia aveva un oracolo ctonio, e il demone locale eleo Sosipolis, ossia protettore della città, venerato in Olimpia, che, secondo la leggenda, s'era tramutato da ragazzo in serpe [76]. Demone della terra fu all'origine anche Erictonio, poi elevato al grado di eroe attico, come pure Asclepio, lo spirito ctonio tessalico poi divinizzato, del cui carattere ctonio testimoniano l'originario aspetto teriomorfico sopravvissuto nell'attributo del serpente [77], l'incubazione in uso nei suoi santuari e il suo potere guaritore proveniente dalla terra. Si riteneva che anche i campi e le foreste fossero abitati da demoni, soprattutto da Pan, il demone dai piedi di capra, che con le sue apparizioni subitanee soleva spaventare pastori e greggi, ma dava anche di tanto in tanto utili avvertimenti agli uomini, come a quel Fidippide messaggero ateniese cui apparve sulla via di Sparta, onde gli fu istituito un culto in Atene [78]. Una figura a lui strettamente imparentata è Efialte, ossia « colui che salta addosso », il demone che dà l'angoscia dell'incubo. Ai demoni furono riportate anche diverse malattie, specie quelle psichiche come l'epilessia, la pazzia furiosa e simili. Esse erano dette, a causa della loro presunta origine demonica, « malattie sacre », e coloro che ne erano affetti erano indicati come esseri demonici, cioè posseduti. In rapporto con questo suo carattere demonico si credeva di potere guarire la malattia sacra soltanto in modo religioso, cioè con l'esorcismo, scacciando il demone mediante incantesimi o altri mezzi magici: una credenza che, malgrado l'opposizione ben presto costituitasi della medicina scientifica, sopravvisse nel popolo, inestirpabile per tutta l'antichità, e fu poi accettata anche dal cristianesimo. Tutti questi demoni si distinguono dagli

---

[76] Paus. VI 20, 2 ss.
[77] Herod. I 78 chiama il serpente un « figlio della terra ».
[78] Herod. VI 105.

dèi e dagli eroi per la mancanza d'una marcata individualità. Essi avevano solo un carattere generico, per cui potevano venir concepiti ora come esseri singoli, ora come una pluralità. Ma appunto questa indistinzione della loro figura ne rende piú sinistra la natura, sia che emergano improvvisi nel calore solare d'un giorno di canicola, sia che nelle notti di luna escano dall'oscurità delle loro esistenze spettrali sotto forma di ombre striscianti.

LA DEVOZIONE MISTICA

Quanto piú questa fede nei demoni, mai morta nel mondo extraomerico, riguadagnava terreno, tanto piú cresceva il timore di contaminarsi per il contatto con l'impurità connessa alla natura degli esseri inferi: e questo senso d'angoscia, affatto estraneo alla religiosità omerica, doveva ancora essere rafforzato nel periodo pieno d'inquietudine del VII e del VI sec. dalla crescente incertezza della vita e della proprietà. Per allontanare l'impurità e scacciare l'angoscia si ricorreva a mezzi magici, e si credette di riconoscere che determinati individui erano particolarmente dotati di tali forze soprannaturali. A questo bisogno di purificazione venne incontro la catartica, che indipendentemente dal tradizionale culto degli dèi parve possedere nei suoi errabondi sacerdoti purificatori, o Bakides, e nelle profetiche sibille, gli organi di una sapienza sovrumana e di sovrumani poteri, mediante i quali essi potevano aver commercio con gli dèi e con gli spiriti, vedere nel futuro e guarire le infermità. La loro peculiarità religiosa si manifestava nella vita ascetica, nell'estasi e nelle operazioni magiche. Cosí un taumaturgo di nome Abaris, che già agli occhi di Erodoto appariva come un essere quasi favoloso, e che si diceva fosse venuto dalla terra degli Iperborei, errava digiunando, allontanava le epidemie, dava oracoli e — almeno a quanto si credette piú tardi — poteva volare per l'aria su una freccia d'oro donatagli da Apollo [79]. Un altro, Aristea di Proconneso, come Abari già noto a Pindaro, cadeva spesso in lunghe estasi, durante le quali la sua anima, rapita da Febo, lasciava il corpo, ed egli poteva apparire in luoghi assai lontani. Alla fine egli non sarebbe

---

[79] Herod. IV 36; Plat. *Charm.* 158 B; Porphyr. *Vit. Pyth.* 29.

morto, ma sarebbe stato rapito[80]. Una terza figura del genere è Ermotimo di Clazomene, del quale egualmente si racconta che nell'estasi soggiornava in ispirito in luoghi lontanissimi, donde riportava conoscenze mantiche[81]. Ma di gran lunga il piú celebre e meglio identificabile storicamente di questi individui è Epimenide di Creta. Anche a lui sono attribuiti il commercio con gli spiriti, le lunghe estasi, la vita ascetica, il dono profetico e la saggezza entusiastica. È certo che alla fine del VII sec. fu chiamato ad Atene per purificare la città dalla contaminazione di Cilone[82]. Questi fatti sono assai indicativi per la trasformazione che si compie nella religiosità del tempo. Cilone aveva tentato d'elevarsi a tiranno, ma fu ucciso sulla rocca con molti dei suoi partigiani, e anche non pochi altri furono uccisi presso l'altare delle Eumenidi, dove avevan cercato rifugio. A questi fatti ebbe parte specialmente la famiglia degli Alcmeonidi sotto la guida di Megacle. Il fatto che gli Alcmeonidi macchiati di sangue fossero tollerati nella città mostra che la nobiltà ateniese del tempo era ancora sul terreno della religiosità omerica, secondo cui un assassinio poteva essere scontato con una pena pecuniaria[83]. Quando però le classi inferiori guadagnarono importanza politica, venne anche in onore l'antica religione rurale e si temette la punizione delle antiche potenze ctonie. La guerra civile apparve come una « malattia divina » di cui era necessario liberarsi e che doveva essere espiata. A questo scopo si chiamò Epimenide. Questi compí la purificazione con un rito, sembra, orientale[84]: portò alcune pecore bianche e nere nell'Areopago, dov'era il luogo sacro alle Eumenidi, le lasciò correre e dove esse si fermarono le immolò al « dio rispettivo ». In questi punti alzò altari senza iscrizioni. Con l'offerta di questi capri espiatori fu placato lo sdegno delle potenze sotterranee, la epidemia precedentemente scoppiata, che era considerata come un giudizio divino, scomparve, e la città fu purificata. Tali purificazioni rituali l'epos omerico le conosceva appena[85]. Sembra che anche Delfi abbia contribuito alla loro diffusione: cosí

---

[80] Herod. IV 13-15.
[81] Plin. *N. H.* VII 174.
[82] Plut. *Sol.* 12; Diog. Laert. I 109 ss.; Arist. *Resp. Ath.* 1; Plat. *Leg.* I 642 D.
[83] Per es. Σ 497 ss.
[84] Cfr. *Lev.* 16, 5 ss.
[85] Unici esempi: Α 313 s.; χ 492 ss.; poi Achille nella *Etiopide* (*Hypoth.*), vedi sopra, p. 37 n. 146.

per es. gli abitanti di Agilla (Caere) dovettero dedicare un culto eroico ai focesi da loro lapidati[86]; e gli ateniesi in tempi antichi avevano purificato Delo portando via i morti sepolti nell'isola, il che fu poi (416) anche ripetuto[87]. Cosí pure Mantinea dopo una visita dei vicini macchiati di sangue dovette essere purificata, e Sibari, che trascurò di purificarsi da un assassinio, espiò con la rovina[88]. Tutti questi esempi mostrano che in tali purificazioni non si trattava d'uno scarico della coscienza per le colpe commesse, ma soltanto della difesa rituale contro le funeste conseguenze che i demoni offesi dalla contaminazione avrebbero potuto far ricadere sugli autori. Come del resto la prescrizione della purezza esteriore s'interiorizzò nella esigenza d'un sentimento puro e pio, cosí anche l'idea di questa contaminazione rituale sembra essersi gradualmente evoluta, appunto sotto l'influenza di Delfi, in una piú profonda concezione della natura del male. Lo prova l'oracolo concesso, nel caso sopra ricordato, ai Sibariti, che in una festa avevano ucciso un cantore presso l'altare di Era:

> Lungi dal tripode! Ancora ti goccia incessante il sangue dalle mani
> e ti trattiene dalla soglia di pietra.
> Non ti do profezie; hai ucciso il servo delle Muse
> presso l'altare di Era, non paventando la vendetta degli dèi.
> Ma chi ha commesso un delitto, la punizione non lo fa attendere:
> implacabile resta, si trattasse anche dei figli di Zeus.
> Sul capo dell'empio e su quello dei figli
> pende il castigo, e si seguono nella sua casa sciagure su sciagure[89].

Benché qui vi sia una mancanza rituale per due motivi, in quanto si tratta d'un servo delle Muse e l'assassinio fu commesso presso un altare, l'oracolo parla però in senso affatto generale della punizione che il « male » porta con sé e che colpisce il colpevole e i suoi discendenti. Questa legge è talmente assoluta che neppure gli stessi figli di Zeus potrebbero sottrarsi ad essa: lo stesso Ares dovette presentarsi sull'Areopago al tribunale degli dèi, quando uccise Alirrozio, figlio di Posidone, che gli aveva sedotto la figlia Aganippe[90]. Vediamo cosí l'Apollo delfico diffondere l'antico culto

[86] Herod. I 167.
[87] Thuc. I 8; III 104.
[88] Polyb. IV 21, 8 s.; Ael. *V. H.* III 43.
[89] Presso M. P. Nilsson, *Die Religion der Griechen* (1927), p. 46.
[90] Eurip. *El.* 1258 ss.

preomerico delle potenze ctonie e degli eroi, prendere sotto la sua protezione i veggenti ispirati, uomini e donne, ora che egli stesso è il signore della profezia estatica, e ripristinare il rigorismo degli antichi dèi contro la religione omerica di Zeus, tollerante in fatto di morale: dobbiamo però considerare anche un altro luogo, dove quegli dèi erano da tempo venerati, il santuario di Eleusi. Anche questo culto di contadini, preomerico e forse anche preellenico, trovò nuovo impulso in relazione ai rivolgimenti sociali e politici del VII e VI sec., e indubbiamente per cause politiche fu assunto nella religione di stato ateniese, anche — come pare — per intercessione di Delfi. Era un culto misterico, cioè segreto, che probabilmente aveva dovuto ritrarsi nell'oscurità sotto la pressione dei conquistatori immigrati. Oggetto di adorazione erano « le due dee », Demetra e Kore, madre e figlia. Demetra, l'elargitrice della fertilità terrestre e nello stesso tempo la dea afflitta, oppressa dal dolore, a cui Plutone Dio degli inferi aveva rapito la figlia, per i suoi doni e per il suo destino è particolarmente vicina, come benigna madre universale, ai mortali che faticosamente lavorano la terra. Ad esse è unito anche Trittolemo, il demone dell'agricoltura, che da Demetra riceve le spighe e va con un carro tirato da draghi a diffondere l'agricoltura sopra la terra. Demetra stessa dall'eroe Iasios è resa madre di Pluto [91]. La religione di Eleusi ha un carattere mistico, non solo nel senso d'un culto segreto, ma in quello di una vera mistica, cioè dell'aspirazione del fedele all'unione con la divinità in uno stato di eccitazione e di elevazione spirituale, che però qui non raggiunge, come nell'orgiasmo dionisiaco, il grado dell'estasi vera e propria. Attuare questa unione era il fine delle sacre iniziazioni a cui si sottoponevano i misti nel gran tempio dei misteri. Su di esse purtroppo siamo scarsamente informati, però è sicuro che non s'inculcava nei fedeli nessuna dottrina dogmatica, ma venivano svolte davanti ai loro occhi delle azioni sacre (δρώμενα). Lo testimonia già l'inno omerico a Demetra:

> Beato tra gli uomini in terra è chi tali cose ha veduto;
> ma chi restò non iniziato e lontano dalla sacra celebrazione
> non ha simile destino dopo la morte nella fitta oscurità [92].

---

[91] Hes. *Theog.* 967 s.
[92] *Hymn. Hom.* V 480 ss.

I misti si dovevano preparare all'iniziazione mediante digiuni e un bagno in mare. In questa iniziazione deve avere avuto una parte essenziale l'alternarsi della luce con l'oscurità, allo scopo di porre i misti in uno stato di eccitazione spirituale attraverso condizioni di angoscia e di gioia. Il momento culminante dell'azione sacra era quello in cui si svelava il segreto nascosto nella cista mistica, e che consisteva nell'imitazione di un grembo materno. Conosciamo anche due formule liturgiche. L'una faceva parte dell'invocazione dello ierofante: « L'augusta ha generato un sacro fanciullo, la Brimo il Brimos! » (cioè la Forte il Forte)[93]. L'altra la pronunciavano i misti: « Ho mangiato nel timpano, ho bevuto nel cembalo, ho portato i vasi sacrificali, sono penetrato nel letto nuziale »[94]. Piú originaria era probabilmente la formula usata nel linguaggio misterico della Magna Grecia: « Sono entrato nel grembo della regina sotterranea »[95]. Quella eleusinia sembra fare allusione a un banchetto sacro e a sacre nozze o ad una rinascita. Facevano inoltre parte dei riti d'iniziazione un battesimo, la visione delle immagini cultuali delle due dee allo splendore delle fiaccole, e anche la rappresentazione di scene della vita beata nell'al di là con danze corali e banchetti su prati fioriti[96]. A questa lieta attività dei misti beati, a questa liberazione dagli affanni della vita si considerava guida Iacco, il Dioniso eleusinio. Alla beatitudine dei misti si contrapponeva la raffigurazione dei dannati nella palude del Tartaro[97]. L'idea religiosa che stava alla base di queste azioni sacramentali era triplice: il mistero della generazione, la rinascita e l'affiliazione divina; il primo veniva rivelato, la seconda era vissuta simbolicamente e la terza acquistata con questi mezzi. Poiché essa non si può piú perdere, la perennità della vita è con ciò assicurata[98]. Tutto questo è in relazione con il processo naturale per cui il seme, gettato nel grembo della terra, si protende dall'oscurità ad una nuova vita nella luce. Dopo una cerimonia preparatoria in febbraio, che si compiva nel sobborgo ateniese di Agra, seguiva in settembre la festa princi-

[93] Hipp. *Ref. Haer.* V 8, 40.
[94] M. Psellos in Migne, *Patrol. Gr.* CXXII, p. 877.
[95] *Fr. Orph.* 18, 8 Diels = 32 e 8 Kern.
[96] Aristoph. *Ran.* 324 ss., 372 ss., 384 ss., 398 ss., 85.
[97] Aristoph. *Ran.* 185, 324 s., 398 ss., 146 ss., 273 ss.
[98] In Atene i morti erano senz'altro chiamati « demetrî »: Plut. *fac. i. o. l.* 28.

pale. In questa i misti si recavano in solenne processione sulla via sacra da Atene ad Eleusi — spesso devono avervi preso parte diecimila persone — portando con sé sotto la scorta degli efebi gli arredi sacri, la immagine di Iacco e la cista mistica, che ad Eleusi erano ricevuti solennemente; quindi seguiva la notte santa con le cerimonie iniziatiche. Sorge la questione se la religiosità eleusinia avesse anche un carattere morale: e a questa domanda bisogna rispondere affermativamente. A ciò ci autorizza già la preghiera che Aristofane mette in bocca ad Eschilo:

> Demetra, tu che hai nutrito il mio spirito,
> rendimi degno del tuo sacramento [99].

Ciò che costituiva la caratteristica della religiosità eleusinia era la pietà intesa come rispetto: ai misti di Eleusi s'inculcava il rispetto degli dèi, il rispetto dei genitori e il riguardo per gli animali. Lo scopo di questi precetti era, come giustamente riconosceva il platonico Senocrate, l'umanizzazione della vita [100]. I singoli, però, con l'iniziazione guadagnavano per sé la certezza della salvazione in questo e nell'altro mondo [101]. Questa certezza soggettiva riposava però sul fatto della partecipazione ai misteri sacri, non già sulla buona coscienza, ed era quindi sostanzialmente d'origine sacramentale e non morale. Perciò piú tardi Diogene poté osservare ironicamente che al ladro Patecione, perché consacrato in Eleusi, spettava dopo la morte una sorte migliore che ad Epaminonda [102], e anche Platone ci testimonia che non tutti coloro che erano stati « purificati » con l'iniziazione erano anche pieni di spirito divino [103].

A grande antichità risale anche il culto misterico dei Cabiri, i « grandi dèi », a Samotracia, culto d'origine fenicia o frigia. Come in Eleusi madre e figlia, cosí al centro del culto sono qui padre e figlio, quest'ultimo chiamato Cadmilo. Anche qui si tratta di originari demoni della vegetazione, che nel corso del tempo sono entrati in contatto con diverse divinità greche e alla fine hanno assunto

---

[99] *Ran.* 886 s.
[100] Porphyr. *de abst.* IV 22.
[101] Aster. *Enc. Mart.* 40, p. 324 Migne.
[102] Plut. *de aud. poet.* 4.
[103] *Phaed.* 69 C.

come caratteristica fondamentale quella di salvatori nei pericoli della navigazione. Il loro culto si diffuse largamente sulle isole e in terra ferma, e uno dei loro piú importanti santuari era a Tebe, che essi seppero proteggere dal saccheggio dei persiani [104]. Anche in questo culto c'era una rappresentazione drammatica, che pare abbia avuto per argomento le nozze sacre di Cadmilo con Kore, e in ciò chiaramente si vede l'influsso di Eleusi. Come là il grembo materno, cosí qui il simbolo sacro era il fallo [105]. Sembra anche che non vi mancasse l'elemento orgiastico proprio dei culti frigi. Che il culto fosse presto conosciuto anche in Attica lo prova il fatto che Eschilo verso il 466 poteva portare sulle scene un lavoro intitolato « I Cabiri » [106]. Del contenuto dei misteri sappiamo ben poco, però sembra che vi abbiano avuto una parte importante i riti espiatori. Ai misti si richiedeva la purezza interiore, e deve aver preceduto l'iniziazione una specie di confessione, poiché si racconta che a Lisandro e ad Antalcide fu prima domandato se non avessero commesso qualche grave misfatto [107]. È anche espressamente attestato che il partecipante ai misteri « diventava piú pio, piú giusto e migliore sotto ogni aspetto » [108]. Anche se tale notizia proviene da un'epoca posteriore, non si deve negar fede a questo accenno all'aspetto morale dei misteri cabirici. E un inno orfico loda i grandi dèi, identificati con i Cureti, come sublimi, buoni e benefici salvatori [109].

Ma senz'altro la piú importante di queste antiche religioni misteriche era quella orfica. Dove sia da ricercare la sua origine, se nell'Iran o perfino in India, non è stato ancora abbastanza chiarito. È però storicamente certo che giunse nell'Ellade nel VII e VI sec. a. C. dalla Tracia nella scia del culto orgiastico di Dioniso. Questa religione non ha sedi del culto stabili né templi, ma solo case sacre in cui si compiono gli atti cultuali. Essa è diffusa da predicatori erranti, che sono organizzati in comunità, cosicché qui si può parlare di una vera e propria setta religiosa, che si distingue dal resto

---

[104] Paus. IX 25, 9.
[105] Herod. II 51.
[106] Fr. 95-97.
[107] Plut. *Apoph. Lac.*, *Antalc.* 1; *Lys.* 10.
[108] Diod. V 491.
[109] *Hymn. Orph.* 38.

della religione greca anche per il possesso di « scritture sacre ». L'autore di questi scritti è considerato Orfeo. Non si riesce a capire come l'antico cantore tracio, che con il suono della sua cetra incantava la natura, ammansiva le fiere e richiamava in vita i morti, sia diventato fondatore di una religione e teologo. Invece i frammenti delle scritture a lui attribuite non lasciano dubbi sul fatto che qui abbiamo veramente a che fare con una dottrina religiosa dogmaticamente formulata, che pretendeva di svelare ai fedeli il vero fondamento e l'intima correlazione del mondo, la natura della divinità e non da ultimo il mistero dello spirito o dell'anima in relazione col corpo, chiarendo loro cosí il significato della vita e dimostrando la la « via della salvezza » [110]. Essa è la prima religione della salvezza che incontriamo sul terreno greco, e il mezzo di salvazione che « Orfeo il signore » [111] mostra agli adepti è l'ascesi, lo scopo la beatitudine eterna. Ma anche sulla terra si può già raggiungere transitoriamente nel rapimento estatico la visione del dio e l'unione dell'anima con lui.

Tutti i caratteri qui presentati di questa nuova religione sono assolutamente non greci, e il suo dio, Dioniso, era sentito come uno straniero e un intruso. Quindi l'introduzione del suo culto incontra ovunque opposizione, e solo attraverso la rivelazione della sua forza eccezionale, con cui punisce di pazzia coloro che gli si oppongono, egli riesce a vincere e si guadagna fedeli, che tremano dinanzi a lui ma che sono anche per lui e da lui esaltati [112]. Questo Dioniso è il signore della vita e della morte, poiché lui stesso, il dio, vive, muore e risorge. È figlio di Zeus e di Persefone, e già da fanciullo riceve dal padre la signoria del mondo. I Titani ne guadagnano la confidenza donandogli un giocattolo e poi lo assalgono all'improvviso. Egli sfugge loro, assumendo le piú varie forme; ma all'ultimo in forma di toro è sopraffatto e dilaniato. I Titani mangiano le sue membra: ma Atena salva il cuore dello « Zagreo » (cioè dello squartato) e lo dà a Zeus, che lo mangia e ne fa sorgere il « nuovo Dioniso », figlio di Semele. Zeus distrugge i Titani con la folgore, e dalla loro cenere nascono gli uomini, che, conforme a questa loro

---

[110] Emped. fr. 112, 9.
[111] Eurip. *Hipp.* 953.
[112] Z 130 ss.; Apollod. *Bibl.* III 5, 1 ss. (Licurgo e Penteo).

origine, hanno in sé un elemento divino e uno titanico: quello, il dionisiaco, è l'anima, questo, il titanico, è il corpo; l'uno divino ed eterno, l'altro terreno e mortale [113]. Ora, secondo la dottrina orfica, il compito dell'uomo è di aiutare l'elemento divino che è in lui a vincere, a « purificarsi » dalla contaminazione del corporeo. Infatti, l'anima è un essere eterno e divino. Solo in seguito ad una colpa è stata per lungo tempo — si fa menzione di trentamila *horai* [114] — bandita dalla sua esistenza divina nel mondo corporeo, dove deve subire incarnazioni sempre diverse in corpi di piante, animali ed uomini, con intervalli purificatori nell'Ade. Tali reincarnazioni dipendono dal modo in cui gli individui via via si comportano, e su cui i giudici sotterranei pronunciano il loro giudizio secondo la severa massima: « Patisci ciò che hai fatto » [115]. Solo per la via dell'ascesi, in particolare della rinuncia al nutrimento animale, alla carne e alle uova, e tra i vegetali almeno alle fave, come anche ai vestiti di lana [116], all'uomo è possibile di liberarsi gradualmente del corpo. Quando ha raggiunto e degnamente superato il piú alto grado delle forme di vita terrena, quello del principe, del veggente, del cantore o del medico, allora può deporre « l'abito del corpo », è liberato dal « ciclo delle nascite » ed entra nella beatitudine divina « immortale, libero dal dolore umano, e imperituro » [117]. È chiaro che questa concezione del rapporto tra l'anima e il corpo, la vita e la morte, l'al di qua e l'al di là è un completo rovesciamento della visione tipicamente greca della vita, secondo la quale la vera vita è quella corporea nella luce, « l'uomo effettivo » è l'uomo corporeo, e la sua anima staccata dal corpo non è che un'ombra priva di forze nell'oscura casa dell'Ade. Secondo la dottrina orfica è appunto il contrario: la vita sulla terra è punizione e pena, e il mondo di qua vien rappresentato con i tetri colori dell'inferno; esso è « la valle di sciagure » infestata da infermità e malanni, dalla lotta sanguinosa e dall'assassinio (di cui fa parte anche il sacrificio degli animali [118]); il corpo non è uno strumento, ma un vincolo, una pri-

[113] *Fr. Orph.* 210, 220 Kern.
[114] Emped. fr. 115, 6.
[115] Plat. *Gorg.* 593 A ss.; *Leg.* IX 870 DE.
[116] Herod. II 81.
[117] Emped. fr. 126, 146, 147; *Fr. Orph.* 229, 230.
[118] Emped. fr. 121, 137.

gione, anzi la tomba dell'anima (σῶμα σῆμα)[119], da cui questa si libera solo con la morte e si può salvare attraverso l'ascesi orfica. L'opposizione inconciliabile tra il fondamentale dogma orfico della metempsicosi e la visione greca della vita non ha trovato alcuna migliore espressione che in questi versi di Euripide:

> Chi sa poi se la vita non sia un morire,
> e se ciò che diciamo morire laggiú non si chiami vita? [120].

Lo strano costume, che secondo Erodoto[121] era usuale presso la tribú tracia dei Trausi, di salutare con pianti l'ingresso nella vita del neonato e di seppellire con manifestazioni di gioia il defunto, poiché era alla fine libero dalle sciagure della vita e perfettamente beato, indica una valutazione della vita e della morte che è opposta a quella greca, e che nella dottrina orfica è diventata un dogma. Il miste orfico viveva della fede che quando la sua anima, purificata dalle scorie terrene, fosse giunta nell'al di là, sarebbe ritornata al suo originario stato divino. Ce lo testimoniano ora le iscrizioni di una quantità di laminette d'oro, ritrovate a Turi, Petelia e Roma nei sepolcri di affiliati alla setta orfica[122], che sembra abbia avuto per i suoi membri sepolcreti a parte. Una di tali iscrizioni, in cui è l'anima stessa del morto che parla, dice:

> Puro io vengo da puri, tu regina degli estinti,
> Eucle, Eucleo e voi altri dèi immortali;
> ché mi glorio di essere della vostra stirpe beata,
> ma mi soggiogò la Moira e altri dèi immortali.
> Ora però mi sono involato al ciclo della mestizia, della sciagura,
> del rapido corso mi son guadagnato la corona, bramata,
> e son penetrato nel grembo della signora, della regina degli estinti.

E questa risponde:

> Beato sei tu e lodato, un dio sarai invece che uomo.

E quindi l'anima del miste:

> Come capretto caddi nel latte[123].

---

[119] Plat. *Gorg.* 493 A.
[120] *Polyid.* fr. 638, cfr. *Phrixos* fr. 833.
[121] V 4; cfr. Eurip. *Cresph.* fr. 449.
[122] Fr. 32 a-g Kern.
[123] Lo stesso nel fr. 32 c 11, in seconda persona (come allocuzione della divinità al miste), e nel fr. 32 f 3. A questa formula si riferisce una scena degli affreschi scoperti a Pompei nel 1909 nella cosiddetta Villa dei Misteri.

Quest'ultima è una formula fissa, simbolo della pienezza di benessere e beatitudine che ora l'estinto ha raggiunto. Nella rappresentazione della beatitudine si parla anche di « banchetto dei devoti » e di una « ebbrezza eterna »[124]. Se nei versi citati l'anima si gloria di appartenere alla stessa stirpe degli dèi, ciò rappresenta una concezione affatto diversa da quella della parentela tra dèi e uomini di cui parla, come abbiamo visto (p. 45 n. 8), Pindaro. Secondo questo poeta sia gli dèi che gli uomini viventi sono figli della terra, madre universale; nell'orfismo invece soltanto l'anima è di origine divina. Abbiamo qui il piú rigoroso dualismo che si possa pensare: corpo ed anima sono due esseri sostanzialmente diversi e congiunti solo provvisoriamente, fino a quando l'anima purificata e divina non sfugga all'immonda abitazione terrena. È questo perciò il primo caso in cui si può parlare di un sostanziale, cioè metafisico pessimismo nella concezione della vita terrena, mentre i giudizi pessimistici sugli uomini di Omero (p. 32 s.) nascono solo dall'esperienza della vita. L'anima, che là dopo la separazione dal corpo è una misera e fievole ombra, è qui invece eterna e imperitura, viene dall'eternità e vi ritorna; qui non c'è un abisso insuperabile tra mortali e immortali, ma l'anima stessa è di natura divina.

A questa dottrina misterica, che assicura ai fedeli la vita eterna, poiché la radice del loro essere, l'anima, è per natura divina e immortale, va unita una cosmogonia fantastica, secondo la quale Chronos è l'origine di ogni cosa. Egli fa nascere l'uovo del mondo, da cui sorge Fanes o Ericapaios, detto anche Eros e Metis, che genera da sé tutti gli dèi e il mondo[125]. Sembra che a tale cosmogonia andasse anche congiunta una narrazione dell'evoluzione culturale[126]. L'essenziale di questa cosmogonia orfica è l'idea che l'Uno divino si divide in una quantità innumerevole di esseri, i quali restano in fondo omogenei ed eguali, anche se in apparenza si contrappongono gli uni agli altri. Si giunge cosí in questo pantheon orfico ad una strana mescolanza di dèi, che arriva alle soglie del panteismo senza però varcarle. Il che trova espressione nei versi:

> Uno è Ade e Zeus e Elio e Dioniso,
> un solo dio abita in tutti.

---

[124] Plat. *Resp.* II 363 CD.
[125] *Fr. Orph.* 54, 60, 74.
[126] Fr. 292.

oppure:

> Zeus è principio, Zeus è il mezzo, da Zeus tutto proviene [127].

Unirsi nell'estasi a questo dio universale doveva apparire ai fedeli come la piú alta beatitudine che si potesse raggiungere sulla terra. Di notte, al lume delle fiaccole i fedeli celebravano sulla cima dei monti le orgie del dio, in cui specialmente le donne come menadi cercavano, con danze selvagge, di porsi in stato di rapimento, fino a che non credevano di vedere il dio e con forza sovrumana dilaniavano animali e li mangiavano, brandendo il tirso e con le chiome disciolte illuminate dal balenio della fiamma del fuoco divino [128].

Ci si può domandare come sia stato possibile che penetrasse nell'Ellade una religione cosí apertamente estranea allo spirito greco. Ma punti di contatto devono pure esserci stati, e si potrà cercarli in primo luogo nella passionalità del carattere greco, che in questo culto poteva esplodere in tutto il suo ardore, e quindi nelle speculazioni su dio, il mondo e l'anima, alle quali appunto in questo tempo il pensiero greco cominciava a dedicarsi. L'orfismo, se non è mai riuscito a sostituire la religione patria dei greci, ha però grazie al suo intimo slancio missionario [129] trovato larga diffusione. In Pitagora, Empedocle e Platone esso strinse con la filosofia un'alleanza che non fu piú sciolta e che continuò ad esercitare il suo influsso fino al neoplatonismo. L'Attica e la Magna Grecia furono le regioni dove esso sviluppò la sua massima attività, penetrando perfino nelle corti dei príncipi. Troviamo Onomacrito ed altri suoi adepti ad Atene presso Pisistrato; e in Sicilia Terone di Agrigento deve aver avuto rapporti con la setta, altrimenti Pindaro [130] difficilmente avrebbe dipinto per il vecchio principe l'al di là con i colori della dottrina orfica:

> Ai buoni splende giorno e notte il chiarore del sole; essi godono una vita libera dalle fatiche, senza squassare con la forza delle braccia il grembo della terra o l'onda del mare per misero guadagno. Ma coloro il cui cuore si nutrí di rettitudine, conducono una vita priva di lacrime, insieme ai grandi dèi;

---

[127] Frr. 239, 168 (cfr. 21, 21 a).
[128] Cfr. Eurip. *Bacch.* 677-768.
[129] Eur. *Bacch.* 55 ss., 64 ss.
[130] *Ol.* II 61 ss.

mentre gli altri sopportano una pena senza fine. Quelli però che han potuto, in un triplice soggiorno nelle due vite, conservare l'anima incolpevole e pura, compiono il cammino di Zeus fino al castello di Crono, dove le aure marine spirano perpetuamente attorno all'isola dei beati, dove aurei ardono i calici dei fiori da gli alberi splendenti al margine della riva o germogliando dal seno dell'acqua: essi, intrecciandoli, se ne fanno ghirlande alla fronte e alle braccia, sotto l'equo giudizio di Radamanto, eletto alla sorveglianza dall'alto padre, lo sposo di Rea, che siede sul piú alto dei troni.

E in un canto funebre, per il resto perduto, dello stesso autore si diceva:

Le anime di quelli, dai quali accetta espiazione per l'antica colpa, Persefone nel nono anno le rinvia all'alto sole: là poi diventano príncipi illustri, uomini di agile forza e grandi in sapienza, e in futuro nel mondo sono detti eroi beati [131].

Pindaro getta qui un ponte tra la metempsicosi orfica e l'antica fede greca negli eroi, come del resto la religione orfica capí che doveva stringere alleanza con i culti esistenti e trasformarli dall'interno. Cosí senza dubbio a Delfi il passaggio dalla mantica per segni a quella ispirata nell'estasi è in rapporto causale con la diffusione dell'orgiasmo dionisiaco, e se in Eleusi alle due antiche divinità terrestri si aggiunge Iacco (p. 56) dobbiamo anche in ciò riconoscere una unione tra la religione nuova e il culto antico. Che l'oracolo di Delfi s'adoprasse alla diffusione del culto orgiastico di Dioniso ce lo dice un'iscrizione di Magnesia sul Meandro, nella quale l'oracolo ordina ai cittadini di questa città di costruire un tempio al dio, di dedicargli un sacerdote e di far venire da Tebe menadi della stirpe di Ino, per istituire nella città le orgie bacchiche. Di menadi ne furono poi inviate tre, che organizzarono in Magnesia altrettante comunità dionisiache [132]. Si vede da ciò che Tebe, come città madre del culto dionisiaco, si curava della sua diffusione sistematica nella Grecia.

Piú ancora dei misteri eleusini, questa religione orfica poté volgere la mente dei suoi fedeli all'al di là e fare apparire insignificanti i beni e le gioie della vita terrena, di questa vita che in realtà era una morte nella tomba del corpo, una punizione e una pena. Ma lo spirito greco era troppo sano per prendere in tutto

[131] Fr. 133; cfr. fr. 131, 132; Emped. fr. 146.
[132] Iscr. di Magnesia, 215 a.

il suo rigore questo capovolgimento dei valori della vita. L'ascesi si limitò in sostanza all'astensione dalla carne, e mai raggiunse la appassionata serietà dei penitenti indiani con il loro sforzo di uccidere « la sete dell'esistenza ». Il movimento intero si disperse in piccole conventicole, ed anche in queste piccolo era il numero di coloro che godevano veramente in intima elevazione l'unione con il dio. Cosí anche in queste cerchie degli orfeotelesti la religiosità rimase per lo piú rituale e la « purificazione » dell'anima in senso morale rimase anche qui un'eccezione, poiché

> molti invero agitano il tirso, ma pochi sono rapiti dal dio [133].

LA DEVOZIONE RAZIONALE

Parlando ora alla fine d'una devozione razionale, intendiamo con ciò una religiosità libera da elementi mistici e magici, che però non deve affatto per questo essere un razionalismo nel senso d'una religione astratta; ma che, pur seguendo le forme tradizionali del culto e cercando di capire il mondo e la vita attraverso la fede tramandata, ha però tanto di universale ethos umano, da elevarsi proprio per mezzo suo al di sopra delle idee religiose sulle potenze divine correnti al suo tempo, come già abbiamo visto nei casi di Omero e di Esiodo. Una simile devozione la ritroviamo negli antichi lirici e in modo particolare nella poesia elegiaca.

Quando Terpandro di Lesbo nel suo nomos solenne e corale chiama Zeus « principio e guida di tutte le cose » [134], quando Archiloco di Paro dice del piú eccelso degli dèi che non solo regna nel cielo, ma domina con lo sguardo anche le azioni inique e giuste degli uomini, anzi si preoccupa persino della forza e del diritto nel regno animale, o quando lo stesso poeta invita a rimettere tutto nelle mani degli dèi, che possono innalzare l'umile e abbattere il potente [135], parla in ciò una fede ingenua, ma già unita a una riflessione sul dominio divino. Quando Callino di Efeso, chiamando gli uomini della sua terra a combattere virilmente contro i nemici, ricor-

---

[133] *Fr. Orph.* 5 (Plat. *Phaed.* 59 C).
[134] Terp. fr. 1 (cfr. qui sopra, p. 84).
[135] Arch. fr. 58, 94 (Diehl).

da contemporaneamente l'ineluttabilità del destino [136], o quando il mite Mimnermo di Colofone paragona gli uomini ai fiori, che fioriscono solo per « un breve tempo » e proclama che non c'è alcun uomo a cui Zeus non dia molto dolore nella vita [137], questi sono accenti puramente omerici, ma anche puramente umani, che nascono da un cuore sensibile e da un pessimismo sentimentale. E con toni di maggiore amarezza Semonide di Amorgo parla degli affanni degli « uomini effimeri » che, in balía della speranza, non sanno che cosa prepari loro l'arbitrio di Zeus [138]. Al contrario Saffo e Alceo di Lesbo, ed Anacreonte di Teo sono interamente rivolti alla vita. Essi si muovono interamente sul binario della religiosità tradizionale e senza particolare profondità di pensiero: Saffo con la celebre preghiera ad Afrodite o quella alle Nereidi per il ritorno del fratello [139]; Alceo, quando occasionalmente fa notare che « contro il volere di Zeus non cade neppure un capello dal capo » [140]; Anacreonte, che vive cosí volentieri e lamenta che dall'Ade non ci sia ritorno [141]. Un colorito affatto popolare e locale presenta anche dal punto di vista religioso la poesia di Corinna di Tanagra, una contemporanea di poco piú vecchia di Pindaro. Questa fa tenere ai giganti montani Elicona e Citerone una gara di canto, in cui gli dèi figurano come giudici; e in ciò si riflette la subordinazione dell'antico culto originario delle divinità dei monti alla religione degli dèi olimpii. Quanto vivo fosse però ancora quel culto lo mostra un bassorilievo votivo del IV sec. a. C. appartenente al santuario delle Muse di Tespie, che raffigura il dio montano Elicona.

In grado assai piú forte che nei poeti sopraddetti s'incontra nella poesia gnomica del VI sec. una devozione che, pur radicata nella religione popolare, si eleva anche però al di sopra di essa, ed è in un certo senso l'erede della religiosità esiodea. Solone di Atene, nel 594 a. C. dalla fiducia dei suoi concittadini nominato arconte con poteri straordinari per mediare il conflitto tra la nobiltà agraria e i piccoli contadini, resta interamente sul terreno della

---

136 Call. fr. 1.
137 Mimn. fr. 2.
138 Sem. fr. 1 (e 29, se questo è suo e non di Simonide di Ceo).
139 Sapph. fr. 1, 25.
140 Alc. fr. 80, 10.
141 Anacr. fr. 44.

antica religione patria: la terra è per lui la madre degli dèi olimpii, ed egli è convinto che sia stata « fondata dagli dèi » la sua città natale, su cui la dea dell'acropoli, Atena, stende la mano protettrice [142]. Naturalmente egli unisce a ciò la venerazione per Zeus e per gli altri dèi olimpii. Piú importante però è il fatto che la sua poesia, come quella di Esiodo, ha un carattere etico-religioso, e che egli si considera un educatore del suo popolo; e con tale spirito etico-religioso egli realizza anche la sua opera politica. Lo stesso spirito troviamo in tutta la sua opera, ma in particolare in due poesie, quella che contiene una preghiera alle Muse e l'altra che è stata intitolata *Eunomia*, entrambe ancora del periodo antecedente alla sua attività politica. Nella prima [143] Solone si rivolge alle Muse per chiedere giusto benessere e buona fama presso gli uomini. Egli aborrisce l'ingiustizia e la protervia, ed è persuaso che prima o poi debba seguir loro la vendetta di Zeus, anche se questa dovesse colpire solo i figli innocenti del colpevole o una generazione ancora piú lontana. Invece è esplicitamente respinta l'idea di un improvviso, sovrannaturale intervento del dio, che « non è collerico come un uomo mortale ». Ma le opere dell'ingiustizia non hanno alcuna stabilità, e la colpa trova alla fine per decreto degli dèi la sua punizione. Da questa non proteggono né auspici né sacrifici. Abbiamo dunque qui, come in Esiodo, la fede in un ordinamento morale del mondo, che però si realizza immanentemente al corso stesso delle cose, non per arbitrario intervento degli dèi. Con ciò è già individuato il problema, che Plutarco tratterà poi in uno scritto particolare, della punizione degli dèi che spesso si fa attendere; e anche la mantica è razionalisticamente mutata nel dono di conoscere l'intima connessione delle cose e l'avvicinarsi della sciagura decretata dagli dèi. Ancora piú chiaramente si può cogliere il pensiero etico-religioso di Solone nella *Eunomia* [144]. Qui egli condivide interamente il punto di vista che il poeta della *Telemachia* attribuisce a Zeus [145]: della infelicità degli uomini non sono responsabili gli dèi, ma gli uomini stessi,

---

[142] Sol. fr. 25, 4 ss.; 3, 1 ss.
[143] Sol. fr. 1.
[144] Sol. fr. 3.
[145] α 32 ss.

per la loro follia e la loro nequizia [146]. Cosí anche Atene è posta sotto la protezione di Zeus e di sua figlia e, fin tanto che dipende da questi ultimi, non andrà in rovina; ma i suoi cittadini con la loro follia e avidità, con la loro ingiustizia e protervia fanno tutto quanto è umanamente possibile per mandarcela. Essi cosí vanno contro i sublimi fondamenti di Dike, della giustizia, e la inevitabile conseguenza è la discordia interna e la rovina di tutta la città. Perciò Solone si assume la parte di ammonitore che nella poesia omerica Zeus affida ad Hermes, ed oppone alla confusione politica l'ordine statale, con le sue benefiche conseguenze per la comunità, come già Esiodo aveva contrapposto alla città ingiusta quella giusta [147]. Però, malgrado la concordanza, quale differenza! In Esiodo le conseguenze dell'ingiustizia sono i flagelli, inviati da Zeus, della fame, della peste, della sterilità nelle donne; in Solone invece è il disordine dello stato che deve per naturale necessità seguire al dissidio: proprio come nel filosofo, all'incirca contemporaneo, Anassimandro di Mileto la caduta dei singoli esseri è indicata come una « pena » che essi « secondo l'ordine del tempo » devono scontare per la loro nascita [148]. Tanto qui che là abbiamo una fede religiosa, però in Solone molto piú chiara e razionalizzata che in Esiodo: in Solone l'ordine divino consiste nel fatto che il peso immanente delle cose si manifesta in beni e in mali. Esiodo spera in un intervento di Zeus, Solone attende la salvezza dal buon senso dei cittadini, e cerca di condurveli; per quello la eunomia è ancora un essere mitico [149], per Solone non è piú neanche, come ancora per Tirteo [150], dono di Zeus, ma sebbene sia anche una forza divina e benefica, la si può però ottenere per via naturale, ed è quindi un compito morale dell'uomo. Il governo di Zeus sul mondo, in Esiodo ancora soprannaturale, è quindi in Solone tramutato in una legge immanente; entrambi vogliono influire educativamente sugli uomini, ma in Solone l'accenno alla responsabilità umana appare piú forte [151]. Ciò è tanto piú vero in quanto la volontà e i disegni degli dèi sono

[146] Cfr. fr. 8, 10.
[147] Hes. *Op.* 225 ss., 238 ss.
[148] Simpl. *Phys.* 24, 13.
[149] Hes. *Theog.* 902.
[150] Tyrt. fr. 2, 3 a.
[151] Sol. fr. 8, 10.

affatto oscuri per gli uomini, ed essi debbono contare solo sul proprio intendimento per capire la giusta misura [152]. Nessun uomo è felice, e le distinzioni basate sui beni materiali non sono essenziali, poiché nessuno se li può portare nell'al di là e sulla terra tutti sono soggetti alla malattia, alla vecchiaia e alla morte [153]. La sola ricchezza che non si può perdere è la virtú [154]. Solone ama la vita, e si augura una lunga vecchiaia in cui possa imparare sempre piú, e spera che alla sua morte i concittadini lo rimpiangano sinceramente [155]. Cosí la religiosità di Solone rappresenta una sobria visione della vita scevra da qualunque esaltazione, una devozione meditata e un contenuto timore degli dèi, che mai ricorre al portentoso ed è tutto volto a questo mondo. Il quadro, che guadagniamo dalle sue poesie, risponde in sostanza a quello che di lui ha tracciato Erodoto; in particolare l'ideale della felicità civile, che questi gli fa dipingere nella storia dell'ateniese Tello [156], corrisponde esattamente a quello di Solone stesso.

Favorire il trionfo della giustizia divina sulla terra era stato lo scopo della vita di Solone, che con questo spirito superò i pregiudizi di classe, tendendo lui nobile la mano al demos oppresso. Contrariamente a lui, Teognide di Megara è un aristocratico profondamente convinto del naturale privilegio e primato della nobiltà, che nelle elegie dà sfogo al suo impotente rancore per le mutate condizioni del tempo. L'uomo nobile è anche buono e valoroso, chi non è nobile è anche meschino e cattivo. Questa concezione aristocratica della vita, opposta a tutto lo sviluppo politico ed economico del tempo, appunto per questo è stata di importanza determinante anche per la religiosità di Teognide. Egli vuole educare l'amico Cirno all'antica morale aristocratica, e quindi lo mette in guardia dal degenerarsi nel contatto con la borghesia arricchita [157]. Da ciò nasce il suo disprezzo per gli uomini: le persone degne ed eccellenti che sono in tutto il mondo basterebbero appena, egli pensa, a riempire una nave [158]. E questo disprezzo de-

---

[152] Sol. fr. 16, 17.
[153] Sol. fr. 14, 15, 19.
[154] Sol. fr. 4.
[155] Sol. fr. 22.
[156] Herod. I 30.
[157] Theogn. 183 ss.
[158] v. 83 ss.

gli uomini arriva a un completo pessimismo, che fa pronunciare a lui per la prima volta la cupa sentenza: il meglio per l'uomo sarebbe non esser nato, e in secondo luogo morire il piú presto possibile [159]. Questa tetra visione della vita trova un fondamento anche nella completa impossibilità in cui si trovano gli uomini di raggiungere il fine dei loro desideri. Gli uomini sono privi di ogni potere, tutto è nelle mani degli dèi [160]. Questi però non fanno affatto trionfare sempre la giustizia: perciò la sua confidenza in loro non è molto grande. Egli invoca sí Zeus ed Apollo perché salvino la città dall'incombente pericolo persiano, ma la sua fiducia non è molta [161]. Egli litiga anche spesso con Zeus e con gli altri dèi perché trattano allo stesso modo il giusto e il malvagio, anzi spesso aiutano proprio quest'ultimo a raggiungere la felicità, mentre il primo cade nella miseria [162]. Si tratta dello stesso problema delle sofferenze del giusto, apparentemente incompatibili con un ordinamento divino del mondo, che all'incirca nello stesso tempo preoccupa l'autore del libro di Giobbe. Anche il greco protesta vivamente contro la divinità, e la tema rispettosa si muta in una familiarità quasi irriverente quando interroga Zeus cosí:

> Caro Zeus, io debbo meravigliarmi di te: tu domini su tutto e hai abbondante onore e potenza. Tu vedi il cuore d'ogni uomo e il tuo potere, o re, è il piú alto del mondo. Come puoi allora osare, o Cronide, di trattare in egual modo gli uomini iniqui e chi ama la giustizia, senza badare se volgono la mente alla misura e alla prudenza oppure con protervia si danno a ingiuste imprese?

Già in Teognide vediamo dunque vacillare il predominio dell'aristocrazia medievale, ed anche le concezioni religiose ed etiche che ne costituivano il fondamento spirituale; ma tre altri poeti rappresentano il completo passaggio al nuovo periodo dell'alta cultura ellenica, sorto con l'insurrezione ionica e le guerre persiane: e sono Simonide e il nipote Bacchilide, di Ceo, e Pindaro. Li troviamo tutti e tre temporaneamente alla corte letteraria di Ierone I di Siracusa. Questi avrebbe una volta chiesto a Simonide che cosa fosse un dio, e il poeta gli avrebbe risposto che quanto piú me-

[159] Theogn. 425 ss.; cfr. sopra, p. 32 s.
[160] v. 133 ss.
[161] v. 757 ss., 773 ss.
[162] v. 373 ss., 731 ss., 743 ss.

ditava su ciò, tanto piú il problema gli si faceva oscuro [163]. Risposta altamente caratteristica per il « Voltaire greco » (come lo chiamò il Lessing) e precursore della sofistica. Egli ci fa la netta impressione di uno spirito libero, per cui i miti sono piuttosto ornamento dell'arte che non oggetto di fede religiosa, ed è convinto che nel mondo l'apparenza conta piú della realtà [164]. Da greco autentico, egli ha poca stima del potere degli uomini [165], e specialmente della loro forza morale. Essere effettivamente buono gli sembra non solo, come diceva Pittaco, difficile, ma anche impossibile e privilegio degli dèi. La capacità morale dell'uomo dipende dalle condizioni della sua vita, e non c'è in tutto il mondo un uomo perfetto. Si deve già esser contenti di chi non fa deliberatamente il male [166]. La virtú abita su rocce erte e impervie, ed è irraggiungibile per l'uomo senza l'aiuto degli dèi [167], che soli sono infallibili ed agiscono sempre rettamente [168]. Questa fede nella perfezione morale degli dèi e nella loro disposizione a favorire la moralità umana è un tratto caratteristico della religiosità di Simonide. Nella stupenda preghiera che mette in bocca a Danae [169] allorché è in preda al mare, con il piccolo Perseo, in una cassa buia chiusa, noi sentiamo per la prima volta chiedere perdono a un dio con profonda umiltà: un segno della spiritualizzazione e purificazione della preghiera che va facendosi strada. Il problema d'una vita dopo la morte non ha importanza per lui: ed è forse in polemica con le concezioni orfico-pitagoriche, se una volta dice che è il corpo a lasciare l'anima e non viceversa [170]. Notevole il concetto della relatività del tempo: 1.000 o 10.000 anni non sarebbero che un punto [171]. Molto meno originale di Simonide fu suo nipote Bacchilide, che resta completamente sul terreno della fede popolare e per il quale non si può parlare di un tono personale di religiosità, nonostante le numerose sentenze etico-religiose che figurano nelle sue poesie.

[163] Cic. *Nat. deor.* I 22, 60.
[164] Sim. fr. 55.
[165] Sim. fr. 6-9, 11.
[166] Fr. 4.
[167] Fr. 37, 10.
[168] Fr. 63, 66.
[169] Fr. 13.
[170] Sim. fr. 195 Bergk.
[171] Fr. 196 Bergk.

Singolare è la sua elaborazione della storia di Creso. Egli — forse sulle orme di una poesia sacerdotale del VI secolo — immagina che questo pio re, che aveva dedicato ad Apollo delfico tanti doni preziosi e che ora sul rogo da lui stesso innalzato gli chiede in tono pieno di rimprovero: « Dov'è la riconoscenza degli dèi? », sia strappato alla morte per fuoco da una pioggia inviata da Zeus e rapito da Apollo nella terra beata degli Iperborei [172]. Cosí gli dèi e il loro ordinamento del mondo sono giustificati, e nello stesso tempo la poesia indica al re Ierone, malato, a cui si rivolge, il luogo donde anche lui può avere aiuto: Delfi e il suo dio.

---

[172] Bacch. 3.

Capitolo IV

PINDARO

Sarebbe arrischiato voler includere Pindaro in una delle tre categorie di religiosità che abbiamo distinto: perché egli è una personalità indipendente e conclusa, la quale proprio sul terreno religioso s'innalza ben al di sopra della media e nella quale s'incrociano tendenze diverse. Si può considerarlo l'opposto del suo rivale Simonide, poiché se questo precursore della sofistica fu un intellettualista dichiarato e il mito fu per lui quasi un semplice ornamento della poesia, per Pindaro invece la religione è un elemento vitale, ed egli è radicato con tutta l'anima nella fede dei padri. Anche Pindaro però è preso dall'impulso al vero e al bene, e per quanto lontano egli resti dalla filosofia ionica, che secondo lui « coglie un frutto immaturo di saggezza » [1], pure gli antichi miti non corrispondono piú completamente alla sua idea della divinità e in particolare alle esigenze morali che egli le pone: non di rado essi lo mettono in imbarazzo — proprio lui che con tanta abbondanza attinge alle fonti del mito —, ed egli cerca di purificarli e di interiorizzarli. Nutre perciò una dichiarata avversione contro Omero

---

[1] Fr. 209.

e specie contro quel tipo ionico di arte del vivere, ai suoi occhi assai problematico, che Omero ha rappresentato in Odisseo [2].

Piú affine si sente al suo concittadino Esiodo: e l'opera di educazione religiosa, che quegli aveva iniziato nelle forme dell'epica, egli vuole continuarla come cantore sacerdotale nel genere della lirica corale sorto nel frattempo. In una cosa però si distingue dall'antico poeta contadino: come Teognide, Pindaro è radicalmente aristocratico, e influire sulla rinascita etico-religiosa della nobiltà, che in molte città era tornata al potere dopo la caduta delle tirannidi, è lo scopo della sua vita. Di qui la sua predilezione per Sparta, la patria dell'eunomia aristocratica, e la avversione — solo provvisoriamente superata — nei riguardi della democratica Atene, ostile alla sua patria, Tebe, e ad Egina a lui diletta. Da Esiodo Pindaro si distingue, nonostante la comunanza delle tendenze etico-religiose, anche perché in ogni caso la mistica orfica non è passata senza traccia sopra di lui. Vissuto sin oltre la metà del V sec., va tuttavia attribuito ancora al VI, perché è l'ultimo grande rappresentante dell'ideale del valore aristocratico, caratteristico di questo tempo, e di una religiosità, sostanzialmente almeno, libera da problemi.

Discendente della ricca e nobile stirpe degli Egidi, che fin dai tempi antichi si erano sempre ritenuti sotto la particolare guida e protezione d'Apollo [3], Pindaro fu particolarmente vicino a questo dio, che godette in Tebe della massima venerazione [4]. Ben presto entrò in rapporto con Delfi e con i suoi sacerdoti, e nell'anno 490 compose per il dio pitico un inno in occasione della festa delle teoxenie [5]. In Tebe stessa suo figlio Daifanto, vivente ancora il padre, condusse come dafneforo la processione d'Apollo ismenio, in cui fu cantato un peana composto dallo stesso Pindaro [6]. Tutta la poesia di Pindaro è strettamente legata al culto, e in essa la vita e le azioni dei « nobili » elleni appaiono illuminati dalla luce della religione greca. In quanta stima il poeta tenesse anche l'adorazione esteriore e cultuale degli dèi lo dimostra il fatto che non lungi

[2] *Nem.* 7, 20 ss., 8, 24 ss.; fr. 260.
[3] *Pyth.* 5, 75 ss.; cfr. *Isthm.* 7, 14 s.
[4] Fr. 101, 102.
[5] *Paean.* 6.
[6] *Vit. Ambr.* p. 3, 5.

dalla sua casa egli fece erigere un santuario a Pan e alla madre degli dèi, per la quale ultima egli doveva intendere Rea [7], e che nella sua vecchiaia dedicò al libico Zeus Ammone nel suo tempio a Tebe una statua, scolpita da Calamide [8]. Nella piazza della sua città c'era un Hermes fatto innalzare da lui [9]. Per la sua vita religiosa interiore è caratteristico il fatto che egli prega, e precisamente la madre degli dèi [10], non solo per la malattia del re Ierone di Siracusa a lui amico, ma pure in occasione d'una eclisse solare [11], fenomeno che già da tempo la fisica ionica aveva dichiarato naturale, ma che a lui appare come il presagio di una qualche grande sventura. Una volta egli ebbe anche l'esperienza di una visione: durante il pellegrinaggio a Delfi gli si fece incontro, com'egli stesso racconta [12], l'eroe Alcmeone, figlio di Anfiarao, e gli presagí qualcosa, per cui egli vuole onorarlo di una corona e di un inno, perché, vicino alla sua casa, è il protettore dei suoi averi.

Pindaro è un credente assolutamente ingenuo; per lui la religione è un fatto sentimentale, e niente gli è piú estraneo dello scetticismo e della sofisticheria. Eppure la sua religiosità è sostanzialmente diversa da quella omerica. Se è vero che anche lui non conosce un ordinamento morale del mondo che porti decisamente e in ogni caso la giustizia alla vittoria [13] è però anche convinto non solo della potenza, ma pure dell'altezza e della purezza di tutti gli esseri divini: è lui il primo che dà a dèi e ad eroi l'appellativo di « santo » [14], ed ha la convinzione che « la stirpe degli dèi è leale » [15]. Ciò che non concorda con queste caratteristiche degli dèi non risponde alla « verità », nel senso religioso in cui Pindaro la intende, come « figlia di Zeus » e « inizio del grande valore » [16]. C'è « un mito degli uomini, che va oltre il vero concetto, e favole che illudono, artisticamente raccontate in molteplici finzioni ». « Ma all'uomo si conviene di dir solo bene degli dèi; minore sarà poi la

[7] *Pyth.* 3, 78 s.; Paus. IX 25, 3.
[8] Paus. IX 16, 1.
[9] Paus. IX 17, 2.
[10] *Pyth.* 3, 77 s.
[11] Fr. 107.
[12] *Pyth.* 8, 56 ss.
[13] *Isthm.* 4, 31 s.; *Pyth.* 2, 88 ss.
[14] *Ol.* 7, 60; *Pyth.* 9, 64; fr. 133, 5.
[15] *Nem.* 10, 54.
[16] *Ol.* 10, 4; fr. 205.

sua colpa ». Perciò egli muta la truce novella dello smembramento di Pelope in un rapimento operato da Posidone, come quello di Ganimede da parte di Zeus [17]. Perciò non vuole sentire parlare di lotte interne tra gli dèi: raccontare cose del genere gli sembra una blasfemia e « un'arte odiosa » [18]. L'onniscienza di Apollo non ha alcun bisogno di mediazione terrena: perciò Pindaro espunge dal mito la rivelazione che il corvo fa al dio del tradimento della sua diletta Coronide [19]. Nel peana sull'Apollo delfico [20] egli fa apparire la morte di Neottolemo a Delfi come opera della giustizia di Apollo, che volle cosí punire l'uccisione di Priamo; e anche altrove si giova di miti come quelli di Tantalo, Issione, Tizio, Bellerofonte, per mettere in guardia contro l'arroganza e il delitto [21].

Poiché anche se gli uomini e gli dèi sono parenti, anche se entrambi traggono l'alito della vita dalla stessa madre, c'è però tra loro una differenza incommensurabile: gli uni sono onnipotenti, gli altri un nulla; gli uni onniscienti, gli altri ignoranti; gli uni immortali, gli altri effimeri [22]. Il piú grande e potente degli dèi è anche per Pindaro Zeus, il salvatore, lo sposo di Temi, il signore, il piú antico di tutti i beati — come è detto in un inno su lui, giuntoci purtroppo frammentario [23] — per il quale soprattutto è valida l'affermazione che a un dio nulla sfugge di quel che l'uomo fa [24]. Egli è il dio « cui è toccato il piú », il creatore della giustizia e della legge, « il signore di tutto » [25]. Ed è « dio » in senso assoluto; una volta appunto il poeta domanda: « Che cos'è dio, che cosa? » e risponde: « Il tutto » [26]. Involontariamente si pensa alla domanda di Ierone, già sopra ricordata (p. 91 s.), e alle analoghe parole di Eschilo [27]. Per entrambi questi poeti sarebbe ugualmente erroneo dedurre un panteismo filosofico, perché anche al devoto greco il divino è apparso fondamentalmente e malgrado la molteplicità dei suoi aspetti

[17] *Ol.* 1, 27 ss., 35 ss.; cfr. Emped. fr. 131.
[18] *Ol.* 9, 35 ss.
[19] *Pyth.* 3, 27 ss.; cfr. 9, 42 ss.
[20] *Paean.* 6; altrove cambia il racconto a favore degli Egineti, *Nem.* 7.
[21] *Ol.* 1, 55 ss.; *Pyth.* 2, 21 ss.; 4, 90 ss.; *Isthm.* 7, 43 ss.
[22] *Nem.* 6, 1 ss.
[23] Fr. 29 ss.
[24] *Ol.* 1, 64.
[25] Fr. 145, 57; *Isthm.* 5, 53.
[26] Fr. 140.
[27] *Hel.* fr. 70.

come unità. Ma certo non deve restare inosservato il fatto che tale potenziamento dell'idea divina nel senso della grandezza, altezza, purezza, sapienza, insomma nel senso dell'infinità, minaccia di distruggere la plasticità delle singole figure divine, le quali perdono di precisione e cominciano a confondersi l'una con l'altra proprio come nella fusione degli dèi operata dall'orfismo. Inoltre in Pindaro si trova ancora una gran quantità di personificazioni divine, come la Verità, l'Infallibilità, la Pace, il Messaggio, la Serenità, la Nostalgia, la Soddisfazione, la Superbia, la Legge ecc. La piú notevole di tutte, benché già nota ad Esiodo [28], è Teia, madre di Elios, la luminosità divina che dà splendore e gloria a tutto ciò che sulla terra è grande, uomini e cose [29]. Accanto a Zeus è Apollo, il dio piú spiritualizzato dei Greci — a cui, come s'è visto, Pindaro quale poeta si sente strettissimamente legato — insieme alle Muse e alle Cariti a lui vicine, mentre Dioniso e il suo seguito gli stanno piú lontani. Ma anche l'irrazionale ha il suo posto nel complesso del divino: Tyche, la salvatrice, che agisce a caso e inaspettatamente e spesso attraverso le disgrazie porta alla felicità [30].

Tra gli eroi Pindaro rende il piú entusiastico omaggio ad Eracle, figlio di Zeus, che è per lui l'eroismo incarnato, il benefattore dell'umanità e rappresenta la nobiltà che trova il suo fondamento nella morale e la sua giustificazione nelle opere. Egli è il modello della « bella azione » che Pindaro ha glorificato in tanti vincitori di gare [31]. Eppure proprio questo eroe talvolta lo mette in imbarazzo, poiché nelle sue numerose imprese egli non si astiene dalla violenza e talora da una palese ingiustizia, come nel furto dei bovi di Gerione. In questo caso il poeta, in una strofa celebre molto discussa e fraintesa già nell'antichità, si trasse d'impaccio con una di quelle personificazioni che talvolta introduce:

> Nomos (= Legge) è il re di tutto, dei mortali e anche degli immortali. Egli col suo maestoso braccio, compie giustificandola anche l'azione piú violenta. Le imprese di Eracle lo provano. Ché egli condusse i bovi di Gerione al castello ciclopico di Euristeo, senza chiederli e senza pagarli [32].

[28] Hes. *Theog.* 371.
[29] *Isthm.* 5, 1.
[30] *Ol.* 12.
[31] *Nem.* 1, 33 s.
[32] Fr. 169; cfr. fr. 81.

La sofistica s'è servita dell'autorità di Pindaro per affermare con questa strofa la forza della consuetudine [33] e perfino il diritto del piú forte [34]. Platone si è occupato di essa ripetutamente, accettandola solo nel senso che chi è spiritualmente superiore ha diritto al dominio [35]. Non proprio questa era l'opinione di Pindaro, che certo intendeva dire: è evidentemente legge universale voluta dagli dèi, che chi per la innata nobiltà del valore è superiore, riesca e abbia successo contro la gente inferiore. Ciò « giustifica » in fondo anche il ricorso alla violenza.

Questo è in stretto rapporto con l'idea che Pindaro si fa dell'uomo, e in particolare con la sua etica aristocratica. Come Teognide, Pindaro è saldamente convinto che il valore è qualcosa d'innato e riposa sull'origine nobiliare. Del sapere cui si possa arrivare per conoscenza e studio egli non tiene molto conto [36]. Solo ciò che sorge dal proprio essere, il carattere innato, ha forza e successo [37]. Ma il successo è destino, e tale destino riposa sul sangue nobile, sul « demone della stirpe » [38]. Tuttavia, anche in questo caso favorevole, alla natura, all'opera e alla sorte dell'uomo sono imposti limiti assai ristretti. Non chiuder gli occhi di fronte a questo è dovere di sincerità [39]. « Non aspirare ad esser Zeus! ». « Al mortale si convengono cose mortali »: cosí ammonisce il poeta [40]. L'uomo può compiere qualcosa solo se cade su di lui un raggio della grazia divina: gli dèi sono la fonte di ogni bene che egli fa e d'ogni successo di cui gode [41]. Essi però hanno anche cura che gli alberi non crescano in cielo: in questo senso anche Pindaro conosce una « invidia degli dèi » [42]. Se si fa un bilancio della vita umana, il male prevale: « per un bene gl'immortali danno al mortale due mali » [43]. Perciò il meglio per l'uomo è morir presto. Questo insegna la storia di Trofonio e Agamede, costruttori del tempio delfico, ai quali il dio in pre-

---

[33] Herod. III 38; An. Iambl. fr. 6, 1.
[34] Plat. *Gorg.* 483 B.
[35] Plat. *Leg.* III 690 BC; IV 714 E.
[36] *Ol.* 2, 86 s.; 9, 100 ss.
[37] *Ol.* 11, 20 s.; 9, 100; 13, 13.
[38] *Ol.* 9, 28 s.; 13, 105; *Nem.* 5, 40 s.; *Isthm.* 1, 39 s.
[39] *Pyth.* 3, 103.
[40] *Isthm.* 5, 14 ss.
[41] *Pyth.* 8, 96 s.; 1, 41 s.; 5, 25.
[42] *Pyth.* 10, 20; *Isthm.* 7, 39.
[43] *Pyth.* 3, 81 s.

mio dell'opera dette una fine del genere [44]. Infatti l'uomo altro non è che « il sogno di un'ombra », come si dice in un canto del poeta piú che settantenne [45]. Quindi ciò che l'uomo può dare agli dèi è solo poco, è un animo pio, che si manifesta in preghiere, sacrifici, doni votivi e nell'organizzazione di feste in loro onore [46]. Ancor oggi ci parlano le grandi opere d'arte che al tempo di Pindaro furono dedicate agli dèi elleni: le figure del frontone del tempio di Afaia, una dea locale, in Egina, per la quale il poeta compose una volta un inno, forse in occasione della consacrazione del santuario [47], e l'auriga delfico, che nel 474 a. C. fece erigere, in ricordo d'una sua vittoria con la quadriga, il fratello di Ierone Polizelo, per qualche tempo signore di Gela [48]. In questa sua convinzione della piccolezza e impotenza dell'uomo e dell'ineluttabilità del dolore nella vita, Pindaro può ben essersi posto pessimisticamente la domanda se con la morte tutto finisca o se invece attenda l'uomo un'altra forma di esistenza. Sembra talora che Pindaro condivida le tradizionali idee omeriche sull'Ade: egli ammonisce di non aspirare a una vita immortale [49], e crede che chi ha compiuto atti valorosi dimentichi l'Ade [50]. Ci si deve però chiedere se questa sia la sua ultima parola. Come tebano egli certamente non era iniziato ai misteri eleusini; pure in un *threnos* per la morte di Ippocrate Alcmeonide, che apparteneva alla comunità eleusina, Pindaro tesse le lodi dei beati, di coloro « che vanno sotto terra avendo veduto tali cose, poiché essi conoscono il fine della vita e il suo principio che è dono divino » [51]. È invece fuor di dubbio, come abbiamo già visto [52], che il poeta nei suoi soggiorni in Sicilia abbia conosciuto i misteri orfici, che godevano colà di larga diffusione e si erano introdotti perfino nelle corti dei príncipi. E il modo in cui egli parla della vita beata nell'al di là nella II ode olimpica a Terone [53], come anche le ripetute ampie descrizioni dei

[44] Fr. 2, 3; cfr. sopra, p. 68.
[45] *Pyth.* 8, 95 s.
[46] *Nem.* 10, 51 ss.
[47] Paus. II 30, 3; Herod. III 59 (dove si deve mettere Afaia per Atena).
[48] Secondo l'iscrizione.
[49] *Pyth.* 3, 61 s.
[50] *Ol.* 8, 72 s.
[51] Fr. 137.
[52] Cfr. p. 84.
[53] Vedi sopra, p. 84 s.

suoi particolari, che si leggono nei frammenti rimastici dei suoi treni, provano per lo meno che egli si abbandonava volentieri a tali meditazioni. In un passo egli dice:

A loro la forza del sole illumina laggiú la tenebra. Hanno per dimora prati di rose purpuree, ombrati da alberi d'incenso e carichi di frutti d'oro. Qui alcuni caracollano destrieri, altri si svagano ai dadi o al suono della lira e attorno a loro splende nel suo rigoglio una florida fertilità. Un gradito profumo si diffonde per la pianura, poiché si getta nei fuochi che splendono lontano sugli altari degli dèi ogni sorta di legni odoriferi [54].

E ancora:

Tutti loro trovano un felice destino nella fine liberatrice. Poiché il corpo, sí, soggiace alla morte onnipotente, ma viva resta un'immagine della nostra vita: ché essa sola proviene dagli dèi. Essa dorme quando le membra si muovono, ma ai dormienti spesso mostra in sogno la separazione di gioie e dolori che si avvicina [55].

E non manca neppure la raffigurazione dell'opposto della beatitudine, come prova un breve frammento, in cui si dice che « i pigri fiumi della oscura notte emanano una tenebra senza fine » [56]. Questo è il Tartaro, la dimora dei malvagi. Che alla base ci sia il dogma della metempsicosi è stato mostrato sopra. La condizione di beatitudine, raffigurata nei versi citati, è naturalmente la forma di esistenza che può spettare all'anima « che ha origine dagli dèi », allorché si è liberata dal ciclo delle rinascite. Nei particolari il poeta ha qui lasciato libero corso alla sua fantasia, e dobbiamo in generale pensare che anche qui, come ovunque, Pindaro non imponga alla sua religiosità vincoli dogmatici. È particolarmente notevole il fatto che non si trovi mai in lui alcuna traccia di ascetismo orfico, e del resto la sua grande ammirazione per la ginnastica e per tutti gli sports cavallereschi avrebbe potuto difficilmente accordarsi con il disprezzo del corpo di questa religione misterica. Altri passi, è vero, sembrano indicare una qualche propensione verso di essa: come l'elevazione di Zeus a dio universale, e quelle straordinarie personificazioni dei concetti astrat-

[54] Fr. 129.
[55] Fr. 131.
[56] Fr. 130; cfr. anche fr. 104 c Schröder, 14 s.: « Giorni immortali aspettano i mortali, ma il corpo è mortale ».

ti, che si riscontrano anche in Empedocle [57], e delle quali la Teia [58] esiodea, il Diritto, la Legge e simili sono passate anche nel novero degli dèi orfici; e finalmente le affermazioni pessimistiche intorno alla vita, che però vanno appena al di là di quel che si legge già in Omero [59]. Pindaro non è un pensatore sistematico, ma un poeta, e prende quindi dalle diverse idee e dai diversi ambienti ciò che può essere assimilato dalla sua natura spirituale [60].

Pindaro è l'ultimo grande rappresentante della religiosità ellenica che abbiamo definita del medioevo greco. Portatore di questa religiosità fu l'ambiente cavalleresco, di cui la poesia di Pindaro immerge in aureo crepuscolo e glorifica la nobile vita mentre già essa volge al tramonto.

Il passaggio al periodo democratico borghese è segnato da Eschilo, il tragico attico che, da un punto di vista religioso spiritualmente affine a Pindaro, ha cantato in Atene, nella stessa età del lirico beota, la sua potente epopea del destino.

---

[57] Emp. fr. 121-123.

[58] *Fr. Orph.* 56; 114, 4; cfr. sopra, p. 99 e n. 28.

[59] Cfr. p. 32 s.

[60] Per Platone (*Men.* 81 B), egli era certo un « cantore divino » a causa della sua fede nell'eternità dell'anima.

Capitolo V
LA TRAGEDIA: ESCHILO

Il frutto piú bello e forse anche il piú duraturo della religiosità greca è la tragedia. All'incirca nello stesso periodo in cui nel lontano Oriente un poeta ignoto meditava sull'enigma della vita e sul significato del dolore, specie di quello che colpisce il giusto, ed esprimeva in modo commovente le sue meditazioni nella storia di Giobbe, il problema della vita umana, quello del rapporto tra destino e colpa, tra la potenza degli dèi e le azioni umane s'imponeva irresistibilmente anche agli spiriti piú rappresentativi del popolo greco, che allora erano ancora i poeti. Era questo un problema che i poeti omerici (v. p. 32) e gnomici avevano già occasionalmente affrontato. Per alcuni di loro, come per Teognide, esso sorse scottante sul fondamento della loro stessa esperienza. Secondo il modo in cui questa si configurava nei singoli casi, la loro risposta poteva condurre al pessimismo, e infatti abbiamo colto tali cupi accenti tanto nell'epos omerico che nel coro dei lirici greci. Ma il greco possedeva una capacità che lo preservava dalla disperazione, e non ostante la sua profonda conoscenza della problematicità dell'esistenza gli faceva accettare la vita, malgrado la malattia e la morte, le disgrazie e le necessità, la malvagità e l'ingiustizia. Ché anche a lui « fu concesso da un dio di espri-

mere il proprio dolore ». La forza creativa e artistica, la fantasia plastica portarono il greco a raffigurare in creazioni poetiche quello che gli pesava sull'anima od occupava i suoi pensieri, a fissare in bella forma il dolore della vita e cosí a giustificarlo esteticamente e a superare perciò il pessimismo.

Anche l'epos aveva già raccontato di lotte e di sofferenze esterne e interiori degli eroi, e per questo Omero vale per la grecità posteriore anche come padre della tragedia. Ma solo ora per la prima volta proprio l'uomo sofferente, « l'uomo nell'incalzare della vita » diventa l'oggetto preferito della poesia, e la rappresentazione di quest'uomo sofferente si sviluppa in un nuovo genere poetico, la tragedia, nella quale le sofferenze dell'eroe non sono piú semplicemente raccontate, ma questi parla ed agisce in carne ed ossa davanti agli occhi degli spettatori. La tragedia si svolge in stretto rapporto con Dioniso, il dio che per la particolare duplicità della sua natura simboleggiava in un intreccio stupefacente la vita e la morte, il piacere e la sofferenza, la vittoria e la sconfitta. Il culto di questo dio che soffre e vince, muore e rinasce sta alla base della commedia e della tragedia. Nella prima ricollegandosi alla mascherata popolare, la traboccante forza e gioia della vita si creano il loro mezzo artistico. La tragedia invece sorge dal canto rituale di Dioniso, il ditirambo, in cui originariamente le lotte e le sofferenze del dio erano raccontate e celebrate da un coro, che, in relazione all'impulso estatico proprio di questo culto, assumeva l'aspetto dei satiri capriformi che formavano il seguito della divinità, onde il canto era anche chiamato « del capro ». Della passionalità selvaggia e della furiosa voglia di danzare che ardevano in questo ditirambo, del delirio bacchico, che nel rappresentarlo animava il coro, il quale si liberava dalla propria personalità per identificarsi interamente con il seguito del dio, ci dà ancora oggi un'idea un lungo frammento di Pratina di Fliunte, il fondatore del dramma satiresco [1]. Gradualmente questo canto cultuale (per influenza, com'è verisimile, del canto funebre per gli eroi caduti e del loro culto) assunse un nuovo contenuto, in quanto vi erano raccontati anche destini umani ed eroici, trasformandosi cosí in

[1] Fr. 1, in Diehl, *Anth. lyr. Graec.* II 124 ss.

ballata eroica. In relazione con i rivolgimenti politici di Atene Pisistrato, che si appoggiava soprattutto sulla popolazione contadina, trapiantò in città il culto del dio rurale e lo accolse tra i culti dello stato, assegnandogli ai piedi della rocca sul versante sud un sacro recinto, di cui faceva parte anche il teatro, destinato alle rappresentazioni sacre. Lo stato si assunse ora il compito di dare il coro per le feste del dio, e nel 534 a. C. Tespi di Icaria compí il passo decisivo per la nascita della tragedia, contrapponendo al coro un « risponditore » e trasformando cosí il ditirambo lirico in un dramma dialogato. La tragedia, con il dramma satiresco che la seguiva, restò d'ora in poi, come la commedia, parte essenziale del culto di Dioniso e costituí il culmine delle sue feste. Nella tragedia la religione strinse un'alleanza indissolubile con l'arte poetica e figurativa degli Elleni, e il greco, vedendo svolgersi innanzi ai suoi occhi in forma artistica le vicende degli eroi, apprese a partecipare spiritualmente, attraverso la mediazione della poesia, alla felicità e all'infelicità di persone estranee, rapito nell'illusione della rappresentazione drammatica che lo trasportava sulla scena [2]. In questo modo la tragedia, di cui qui non è nostro compito seguire ulteriormente lo sviluppo esteriore, divenne da allora in poi per l'elleno, quale erede dell'epos e della lirica, la piú profonda interprete della vita, e i suoi poeti sono stati sempre consci dell'altezza e della responsabilità di questo compito [3].

Il vero creatore della tragedia in questo senso è Eschilo. Come Pindaro, anch'egli sta al confine fra due epoche. Nato ad Eleusi e cresciuto all'ombra del santuario delle grandi dee, sin dalla giovinezza fu pieno di venerazione per le antiche potenze della terra [4]. Senza dubbio era iniziato a quei misteri, che stranamente e, come fu riconosciuto, senza fondamento fu accusato di aver profanati in uno dei suoi drammi [5]. Là ben presto gli fu istillata nell'animo quella triplice legge morale, che stava alla base della morale popolare greca: onorare gli dèi, i genitori, gli ospiti e i precetti di Dike [6]. A quelle antiche potenze sacre appartenevano anche le

---

[2] Gorg. *Hel.* 8-9.
[3] Cfr. Aristoph. *Ran.* 1053 ss.
[4] Aristoph. *Ran.* 886 s.; cfr. p. 78.
[5] *Schol. ad Aristot. Eth. Nic.* III 2, 1111 a 10; Ael. *V. H.* V 19.
[6] *Suppl.* 701 ss.; *Eum.* 269 ss.; cfr. sopra, p. 78.

Erinni, figlie della terra, che sull'areopago d'Atene avevano il loro culto in una grotta visibile ancor oggi. Ma il legame esistente tra Eleusi e Delfi familiarizzò il poeta anche con la religione della luce di Apollo, che già da tempo aveva stretto rapporti con l'antica religione ctonia e con i suoi usi e le sue aspirazioni volti alla purificazione e all'espiazione tanto esterna che interiore. E l'Apollo delfico per Eschilo non era altro che il profeta del dio supremo Zeus, la cui potenza domina su tutto il mondo. Con questo era gettato un ponte nei confronti dell'antica religiosità omerica verso cui Eschilo, pur non accettandola inconsideratamente, sentiva egualmente un debito profondo. Come Pindaro, suo contemporaneo e spiritualmente a lui affine, egli cercava di purificare dai caratteri troppo umani i miti degli dèi e particolarmente la figura del dio supremo: una leggenda come quella di Zeus che incatena Crono gli ripugna [7]; Apollo conquista l'oracolo delfico non con la violenza, come racconta il mito, ma pacificamente [8]; Ares, il dio della guerra assetato di sangue, che già in Omero si attira il violento rimprovero di Zeus, « contamina la religiosità » [9]; e nei *Sette a Tebe*, l'opera che piú risuona di fragori di guerra, Eschilo traccia una netta distinzione tra la religiosità politica e puramente cultuale di Eteocle, per cui la venerazione degli dèi è solo un mezzo per mantenere il potere, e quella autentica ed intima del coro [10]. Però, nel tentativo di purificare la religione, Eschilo si giova tanto poco quanto Pindaro dell'illuminismo ionico, che gli sembra anzi « non pio » quando dubita se gli dèi si preoccupino della sorte umana [11]. Piuttosto, anche in questo come Pindaro, egli inclina verso la religione dei misteri orfici, che fondendo insieme i vari dèi cancellava le caratteristiche delle singole figure divine e le faceva apparire come forme diverse di quell'unica forza divina che opera in tutto il mondo. L'introduzione di Eros come forza formatrice del mondo nell'unico frammento cosmogonico di Eschilo che ci sia rimasto [12]

[7] *Eum.* 640 ss.
[8] *Eum.* 1 ss.
[9] *Sept.* 345; cfr. E 888 ss.
[10] Cfr. particolarmente *Sept.* 4 ss., 181 ss., 216 ss., 265 ss. e *contra* 211 ss., 219 ss., 226 ss., 233 ss., 251.
[11] *Ag.* 369 ss.
[12] *Dan.* fr. 44.

è una conferma in questo senso, mentre non si trova affatto traccia d'una credenza nel dogma della metempsicosi. Eschilo poté venire a contatto con la dottrina orfica tanto in Atene che nei suoi ripetuti soggiorni in Sicilia. Il mondo religioso di Eschilo è obbiettivamente caratterizzato da questi elementi fondamentali: il culto ateniese-eleusino delle potenze ctonie, la religione di Apollo delfico, la religione omerica di Zeus, purificata attraverso la tendenza orfica ad unificare il divino.

A questi si aggiunge però un altro importantissimo elemento soggettivo: l'esperienza personale del poeta. Tale esperienza fu determinata non tanto dai fenomeni del mondo naturale quanto dalla natura e dal destino degli uomini, sia popoli che individui, e dunque dagli eventi storici, specialmente da quelli del suo tempo. Eschilo fu assai piú che Pindaro coinvolto nei grandi avvenimenti dell'epoca. Nella guerra contro i Persiani per la libertà greca Tebe restò da parte, Atene invece ne fu al centro, come suprema sostenitrice del sacrificio e artefice della vittoria. Personalmente, Eschilo vi ha dato un fortissimo contributo. Egli appartenne per la sua età, alla generazione dei « guerrieri di Maratona », celebrata dai posteri. Suo fratello Cinegiro perse la vita nella battaglia di Maratona [13], egli stesso fu portato via ferito dal campo di battaglia [14] e combatté poi ancora a Salamina e a Platea. La vittoria della Grecia sui Persiani fu la grande esperienza del poeta, esperienza che per lui come per i suoi contemporanei ebbe un duplice significato religioso. Da un lato apparve addirittura un miracolo che il popolo greco, piccolo e in sé diviso, potesse sopraffare la potenza mondiale persiana: e a quanto sembrava, non aveva potuto compierlo per forza propria, ma solo con l'aiuto degli dèi. Si erano ben visti a Maratona gli antichi eroi attici combattere nell'aria, e i Telamonidi di Salamina avevano portato il loro aiuto durante la battaglia navale. L'olivo sacro di Atena sulla rocca, benché bruciato dai Persiani, aveva nuovamente germogliato: ovunque era tangibile l'aiuto divino. « Non noi, ma gli dèi e gli eroi hanno compiuto questo »: cosí aveva riconosciuto pubblicamente Temistocle, il creatore della flotta ateniese, l'uomo che con la sua accortezza ed energia aveva dato il massimo contri-

[13] Herod. VI 114.
[14] Eustrat. ad Aristot. *Eth. Nic.* III 2.

buto alla vittoria [15]. C'era un'atmosfera simile a quella che pervadeva la Germania dopo la catastrofe di Napoleone in Russia:

Con uomini cavalli e carri
Cosí li ha colpiti Iddio.

A ciò si aggiungeva il fatto che l'esito della battaglia aveva mostrato che gli dèi governano con giustizia. Essi avevano umiliato la superbia del gran re, che aveva voluto creare un impero mondiale e porre l'Europa e l'Asia sotto il dominio d'un solo uomo, avevano fatto fallire un tentativo « sacrilego e scellerato » che andava di là dai limiti umani e avevano salvato la libertà. Queste due idee, quella dell'onnipotenza divina, da cui l'uomo dipende in tutto il suo essere e nelle sue azioni, e quella della giustizia divina, che abbatte chi vuol salire troppo in alto, sono i due poli, le due pietre angolari della religiosità di Eschilo. Questo egli e il suo tempo lo hanno provato e vissuto, ed egli lo ha poeticamente raffigurato nella tragedia d'argomento contemporaneo *I Persiani* portandolo sulle scene innanzi agli occhi del suo popolo di Atene e in Sicilia.

Anzitutto dunque nella religiosità di Eschilo c'è la convinzione dell'onnipotenza o piuttosto della presenza in tutte le cose della azione di Zeus, dio supremo, che per lui acquista il valore di fondamento assoluto del mondo, come affermava in una tragedia perduta, le *Eliadi*:

Zeus è l'etere, Zeus è la terra, Zeus è il cielo,
Zeus è il mondo e ciò che è anche piú in alto del mondo [16].

In un altro passo lo definisce « l'autore di tutto, la causa di tutto » [17]. Lo chiama ancora signore e re, padre onniveggente, giusto dominatore, protettore dei pii; Zeus chiede conto agli uomini delle loro azioni e punisce i protervi, però è anche pietoso e soccorrevole; la sua parola non ammette dubbi, la sua signoria è infinita; è saggio e gode la suprema beatitudine: regge il mondo con leggi eterne e guida tutto al fine secondo la sua volontà; il suo pensiero,

[15] Herod. VIII 109.
[16] Fr. 70.
[17] *Ag.* 1485.

la sua parola si trasformano direttamente in azione. Egli è dio in senso assoluto. Non è quindi strano che di fronte a questo dio universale le altre figure divine impallidiscano. Il greco sentí per istinto il divino (τὸ θεῖον) come un'unità, non ostante i molti nomi di dèi con cui lo designò in relazione alle sue molteplici azioni e manifestazioni. Nell'*Agamennone* il coro prega cosí:

> Giove, Giove, quale ei sia,
> se gli è caro con tal nome
> ch'io lo invochi, or io lo supplico.
> Poi che, tutto ponderato,
> niun trovai, eccetto Giove,
> che scacciar possa l'angoscia
> che mi grava nel cuor misteriosa,
> d'inquïeti terror turbando l'animo [18].

Il nome di Zeus esprime appunto per il poeta la divinità suprema; ma l'essenziale non sta tanto nel nome: un'altra volta potrà essere un altro dio, magari Apollo, a figurare in primo piano nella rappresentazione del poeta, e di lui si diranno le stesse cose [19]. Che « Zeus, Apollo o Pan » ascolti un'invocazione e le dia effetto [20] è in fondo indifferente. Che talvolta per dar colorito locale a una poesia, Eschilo introduca qualche divinità del luogo poco conosciuta, come la tebana Onka [21], è secondario; come anche è privo d'importanza per la sua religiosità se si sia raffigurato le Erinni come demoni effettivamente esistenti, o se esse invece per lui fossero solo figure simboliche. L'essenziale è che egli crede che la divinità operi in tutte le cose ed abbia un carattere morale.

Ma se la divinità è causa di tutto, che valore hanno la natura e le azioni degli uomini? Abbiamo visto già prima quanto profondamente fosse radicato nel greco il sentimento di dipendenza da potenze superiori e divine; e se proprio un simile sentimento è la base della religione, si può allora dire che i greci sono forse il popolo piú religioso del mondo, ed Eschilo da questo punto di vista ne è il tipico rappresentante. Per lui gli uomini sono « creature effimere », « simili ai sogni », « ombre d'un fumo » [22]. Non

---

[18] *Ag.* 160 ss. [trad. Bignone].
[19] Cfr. per es. *Ag.* 1485 s. con *Eum.* 200.
[20] *Ag.* 55 ss.
[21] *Sept.* 164.
[22] Fr. 399.

bisogna valutare troppo tutto ciò che è umano [23] e in modo particolare l'individuo. Il singolo è indissolubilmente legato al complesso della natura, e soprattutto alla sua stirpe, di cui condivide l'essenza e il destino. Egli non si è dato da se stesso la propria natura, la propria disposizione spirituale e morale ed il proprio carattere, ma tutta la sua personalità, cosí nel bene come nel male, è opera della divinità: « Non esser malvagio è grandissimo dono degli dèi » [24], quindi non è un merito personale. L'uomo non è, o per lo meno non è il solo, autore delle sue azioni, ma mediante lui opera il dio. Ad ogni modo però l'uomo con il suo fare e patire è inserito organicamente e non meccanicamente nell'accadere universale: e anche la tragedia di Eschilo resta nell'ambito della concezione eraclitea, secondo cui « il carattere dell'uomo è il suo demone » e cioè il suo destino. Si compie in lui la legge per cui una azione cattiva genera un nuovo male, e precisamente non solo per il singolo ma per tutta la stirpe a cui appartiene, che dalla colpa d'un membro può restare contaminata fino a che il veleno del male non è di nuovo espulso. Incarnazione di questo male è in un certo modo il « demone Alastor » [25], spirito della maledizione e della vendetta, che vendica la colpa commessa trascinando in nuovi delitti, finché (e per questo manca una spiegazione razionale) non è soddisfatto. Cosí è ereditaria nella casa dei Labdacidi la maledizione che una volta Pelope lanciò contro Laio per il rapimento del proprio figlio Crisippo. Non ostante l'avvertimento di Apollo, Laio genera un figlio: il parricida Edipo. Questi a sua volta maledice i figli per la loro mancanza di pietà, e solo quando Eteocle e Polinice sono caduti combattendo l'uno contro l'altro « il demone è pacificato » [26]. Allo stesso modo nella casa dei Pelopidi la maledizione della stirpe è ereditaria dopo il « delitto originario » (πρώταρχος ἄτη) — la discordia dei fratelli Atreo e Tieste e il cannibalesco banchetto con la carne dei bambini uccisi —, e produce sempre nuovi delitti [27], finché con l'uccisione di Egisto e Clitennestra da

---

[23] *Niobe* fr. 159.
[24] *Ag.* 927.
[25] Cfr. sopra, p. 71.
[26] *Sept.* 960.
[27] *Ag.* 1192; *Choeph.* 692.

parte di Oreste l'Erinni non « beve la terza libagione » [28]. Nell'« empia donna » [29] e nel figlio senza scrupoli di Tieste l'Alastor si crea i propri strumenti. Questo è evidente non solo per la coscienza di Clitennestra, che cerca di scaricarsi della sua colpa, ma anche per il coro, che riconosce l'Alastor come « complice » (συλλήπτωρ) [30]. E ora lo spirito della maledizione incombe su Oreste, personalmente innocente, ma membro della stirpe maledetta. Poiché

> fin che il suo trono avrà nei cieli Giove,
> una legge permane che mai crolla:
> « il delitto si paga col dolore! »
> Forza non v'è che tal decreto abbatta!
> E chi potrà estirpar da questa casa
> il rinascente germe della colpa
> che le radici nella stirpe affonda? [31].

Oreste lo sa; chiama se stesso l'Alastor e quando alza la spada contro la madre grida: « Patisci dunque ciò che non doveva accadere! » [32]. Il caso di Oreste è psicologicamente e moralmente assai complesso. Egisto e Clitennestra son sin dal principio caratterizzati come malvagi, e anche in Serse, su cui il poeta trasferisce, non senza artificio, l'immagine dell'Alastor (prova questa di quanto essa fosse radicata nella sua concezione della vita), l'arroganza e il desiderio di superare i limiti mortali sono riportati al « cattivo spirito » [33] poiché

> se uno si dà da sé al male, anche iddio poi lo trascina [34].

La divinità « fa sorgere una colpa quando vuole abbattere una casa » e all'occasione si serve anche di un « giusto inganno » [35]. Dunque deve in un modo qualsiasi diventare colpevole l'uomo che la divinità perseguita con la sciagura e come motivazione di questa sciagura non basta piú al poeta un eccesso di felicità o di fortuna, com'era secondo la erronea credenza nell'invidia degli dèi. A questo

---

[28] *Choeph.* 577 s.; cfr. 1065 ss.
[29] *Choeph.* 625.
[30] *Ag.* 1501 s., 1507.
[31] *Ag.* 1562 ss.; cfr. 1535 s.
[32] *Eum.* 236; *Choeph.* 930.
[33] *Pers.* 353 s., 472, 515, 724, 750, 782, 820 ss.
[34] *Pers.* 742.
[35] *Niobe* fr. 156, fr. inc. 301.

riguardo egli professa coscientemente un'opinione diversa: solo la cattiva azione continua a generare fatti che somiglieranno alla loro origine. Ma qual è il lato malvagio di Oreste? Solo l'appartenenza alla stirpe maledetta e non la sua propria malvagità lo sottomette all'Alastor, trascina anche lui nella colpa. Per commetterla gli è anche necessario il comando specifico di Apollo, che gl'ingiunge di compiere la vendetta di sangue sulla propria madre, e

> ciò che un dio prescrisse
> non può essere una colpa [36].

Malgrado ciò Oreste soffre del suo compito, e anche quand'esso è compiuto non può rallegrarsi della vittoria, ma sente di aver attirato su di sé una nuova colpa, e che perciò le Erinni si sono poste alle sue calcagna e chiedono il suo sangue per il matricidio. L'agire di Oreste è soffrire, il fatto di aver adempiuto al comando divino lo rende colpevole. Egli diventa cosí il tipo del colpevole-incolpevole. Risponde al suo caso quello che canta l'arpista goethiano delle potenze del cielo:

> voi lo mettete nella vita,
> voi lo fate, poveretto, divenire colpevole.
> Quindi lo abbandonate alla sofferenza,
> poiché sulla terra si vendica ogni colpa.

Però questa non è l'ultima parola del poeta greco. Certo, il groviglio è tale che la mente umana non può trovare una soluzione. Solo il dio, che ha avvolto questo nodo, può scioglierlo. E ciò avviene nella terza parte della trilogia, le *Eumenidi.* Certo anche i venerabili giudici dell'Areopago non sanno decidere tra l'idea delle Erinni, che l'uccisione della madre sia piú grave di quella del marito e quindi inespiabile, e quella di Apollo, secondo cui ogni assassinio è assassinio e perciò lui ha comandato di vendicare Agamennone [37]. I voti dati per condannare e quelli per assolvere Oreste risultano di numero uguale. È Atena che decide dando il suo voto per l'assoluzione [38]; e le Erinni si sottomettono al giudizio. Dunque la divinità ha reso Oreste colpevole, e la grazia divina lo assolve; Atena, Apollo, Zeus

---

[36] *Choeph.* 1016.
[37] *Eum.* 585 ss.
[38] *Eum.* 734 s.

sono i suoi tre « redentori », che in fondo formano un'unità [39], ché Apollo e Atena sono solo esecutori della volontà del dio supremo.

Nell'*Orestiade* Eschilo rivela tutta la profondità del suo sentimento religioso. Oreste è per lui soprattutto il simbolo dell'uomo che erra e che soffre; la sua tragedia è una tragedia del destino. È destino di molti, e in un certo senso di tutti gli uomini, diventare colpevoli e sopportare la sofferenza che ne consegue; alla fine però viene in aiuto la grazia divina. Il male, di cui Eschilo non va troppo a ricercare l'origine, ma di cui semplicemente presuppone l'esistenza, costituisce una parte essenziale delle vicende del mondo e del modo divino di reggere il mondo. Ma l'uomo, ciò non ostante, è responsabile del male che fa, proprio come secondo la parola di Cristo: « È necessario che avvengano scandali; guai però all'uomo per causa del quale essi avvengono » [40]. Tale determinismo religioso di Eschilo non avrebbe mai dovuto essere messo in dubbio: esso è già proclamato nella piú antica delle sue tragedie rimasteci [41], ma in quelle posteriori, e specialmente nell'*Orestiade*, lo si può toccare con mano. In un frammento [42], di cui non conosciamo il contesto, esso si presenta anche relativamente alle vicende esteriori dell'uomo, addirittura, nella forma del Kismet:

> Neanche chi è colpito gravissimamente nel petto
> muore, se non ha raggiunto il fine della sua vita.
> E chi siede pacifico in casa al suo focolare
> non può sottrarsi alla morte a lui destinata.

Lo stesso accade dell'azione umana: anch'essa nel bene e nel male dipende da dio.

> Ché nulla accade sulla terra,
> che da Zeus non sia statuito.
> Anche tutto questo è suo fato

si dice alla fine dell'*Agamennone*, dopo l'uccisione del re [43]. Ma questa fatalità certo non è cieca. Al contrario all'occhio penetrante del pio poeta essa si rivela piuttosto un frutto della suprema sag-

[39] *Eum.* 757 ss.; cfr. *Ag.* 182 s.
[40] *Matth.* 18, 7; *Luc.* 17, 1.
[41] *Suppl.* 402 ss.
[42] Fr. 362.
[43] *Ag.* 1485 ss.

gezza, giustizia e potenza. Poiché certo senza violenza non si procede nella vita umana, ma la violenza è contrabbilanciata dalla grazia:

> Dio regge il mondo con la violenza,
> Però è clemente [44].

Ogni colpa si vendica e porta dolori, ma questi dolori servono all'educazione dell'uomo:

> Sol chi esalta di Giove la vittoria
> raggiunge di saggezza il sommo vertice.
> Ché su vie di saggezza guida gli uomini,
> e apprendimento dal dolor fa sorgere [45].

Poiché Zeus governa il mondo basandosi sulla giustizia, impersonata nella figura di Dike, che esegue sulla terra la volontà di Zeus senza riguardo per nessuno:

> Ma la giustizia splende anche negli umili
> affumati abituri;
> e reca onore ad una vita santa.
> Da palazzi che d'oro lungi splendono,
> ove, sozza di colpa
> la mano, abita l'empio,
> essa torce lo sguardo,
> spregiando di ricchezze falsa gloria;
> e volge ai puri; e i fati reca al termine! [46].

Zeus conduce le cose in modo che alla fine « il bene vince » [47].

Cosí la tragedia di Eschilo è una grande teodicea, che il poeta si è formato in base alla propria esperienza ed è per lui una fede sacra. Anche allo sguardo di Eschilo si svela quella « invisibile armonia » del mondo, che gli spiriti superficiali non possono conoscere, ma che appunto nello stesso periodo era stata scorta dal profondo pensatore di Efeso [48]. Il mondo terreno rappresenta questa armonia della potenza, saggezza e giustizia divine. All'al di là il poeta di Eleusi non volge quasi mai lo sguardo. Egli ci presenta con

---

[44] *Ag.* 182 s.
[45] *Ag.* 173 ss. (trad. Bignone); cfr. 249.
[46] *Ag.* 772 ss. (trad. Bignone).
[47] *Ag.* 139, 159.
[48] Διὸς ἁρμονία: *Prom.* 591. Questa tragedia non è stata da noi presa in particolare considerazione perché di recente se n'è messa in dubbio l'autenticità con valide argomentazioni. [Oggi si ritiene di nuovo, quasi concordemente, che il *Prometeo* sia autentico. — *N.d.R.*].

venerazione l'antica fede nel potere dei morti, ma il suo cuore è per la religione di Zeus. La morte ci libera dagli affanni e dai mali della vita [49], e perciò non incute timore. Qualche volta si fa oscuramente cenno ad un giudizio e ad una sorte beata nell'al di là [50]; però poi è di nuovo negato ai morti ogni sentimento [51]. Da questi accenni non si ricava un quadro chiaro e preciso, ed è difficile che l'abbia avuto il poeta stesso che dimostra di essere un greco autentico anche in quanto la vita effettiva è per lui quella sulla terra, ed è qui che la divinità e la fede in essa debbono produrre i loro effetti. Abbiamo visto quanto questa fede fosse in Eschilo profonda e personale. La sua posizione di fronte al culto, al sacrificio e alla preghiera sarà stata quella tradizionale. Solo si può osservare che nella preghiera Zeus prevale sugli altri dèi. Da tutti i dati in nostro possesso risulta che per Eschilo la preghiera non poteva mai essere un mezzo per influire sulla divinità, ma solo un'espressione di fede, di fiducia e di umile sottomissione. Però con tutto il suo rispetto per la divinità, egli le sta virilmente di fronte, e con tutto il suo profondo sentimento delle gravi colpe umane, resta a lui completamente estranea l'idea del « peccato » nel senso di un estraniamento dalla divinità. Come pensatore religioso va per la propria strada, non sfiorato dal razionalismo dell'illuminismo ionico né invasato da alcuna forma di mistica, sia eleusinia che orfica [52]. Lo splendore delle divinità olimpie impallidisce per lui davanti al dio universale, che con Zeus ha ancora in comune solo il nome. I suoi raggi vivificatori penetrano potentemente attraverso tutto il mondo e tutti gli esseri; tutto quanto accade è opera sua; egli sa servirsi di tutti gli uomini, buoni o cattivi che siano, quali strumenti della sua sublime volontà; egli attraverso il dolore educa alla saggezza, ossia alla conoscenza di se stessi, del mondo e di dio; egli fa trionfare il bene; e la sua signoria è una armonia assoluta. Cosí la poesia di Eschilo è un inno sublime all'onnipotenza e alla giustizia divina, ed egli è uno dei piú grandi educatori del suo popolo, al quale parlò dalle scene col suo linguaggio possente.

---

[49] Fr. 255, 353.
[50] *Suppl.* 157, 230 s., 415 s.; *Choeph.* 373; *Eum.* 274 s., 340.
[51] *Sis.* fr. 229; *Phryg.* fr. 266.
[52] La tetralogia licurgica, a cui appartenevano la tragedia *Gli Edoni* e il dramma satiresco *Licurgo*, prova tuttavia l'interessamento del poeta per il culto orgiastico dionisiaco. Cfr. anche *Sis.* fr. 228 (Zagreus).

CONCLUSIONE

Intanto il movimento spirituale che Pindaro ed Eschilo avevano respinto con la massima decisione, l'illuminismo razionalista ionico, procedeva inarrestabile per la sua strada vittoriosa. Mentre Pindaro magnificava ancora con il suo canto le vittorie dei nobili signori nei giuochi festivi, già Senofane di Colofone dichiarava con consapevole orgoglio: « Migliore della forza degli uomini e dei destrieri è la nostra saggezza » [1]; e portò i suoi pensieri in una lunga vita errabonda fino ad Elea, nella Magna Grecia. Lo stesso uomo che aveva dichiarato guerra alla sopravvalutazione della ginnastica attaccava contemporaneamente alle radici la religione omerica, e le contrapponeva un dio unico immanente al mondo, poiché aveva compreso che nei loro dèi « gli uomini raffigurano se stessi ». In modo particolare poi egli attaccava l'antropomorfismo degli dèi dal lato morale. Non è strano perciò che in lui s'incontri anche per la prima volta una completa spiritualizzazione della preghiera. Egli esorta a « pregare dio con parole pure » e « a chiedergli la capacità di agire giustamente » [2]. È questo un contenuto affatto nuovo della preghiera, che

---

[1] Xenoph. fr. 2, 11 ss.
[2] Xenoph. fr. 1, 13 ss.

cosí purificata da ogni motivo egoistico si eleva per la prima volta ad un'effettiva altezza morale.

E non molto piú tardi, nel passaggio dal VI al V secolo, Eraclito di Efeso dichiara una guerra senza quartiere al culto tradizionale e a tutti i purificatori mistici: « Essi si purificano inutilmente, perché si macchiano di sangue; come chi, entrato nel sudiciume, volesse con esso lavarsi. Ma un uomo tale sarebbe ritenuto folle. E volgono le loro preghiere alle statue degli dèi, come uno che ciarlasse con le case, senza aver la minima idea della natura degli dèi e degli eroi » [3]. E cosí giudica le usuali processioni dionisiache: « Se non fosse Dioniso quello per cui fanno la processione e cantano l'inno fallico, questo modo di agire sarebbe veramente impudente. Però Ade e Dioniso, in onore del quale vanno in giro e festeggiano, sono la stessa cosa » [4]. E della divinità dice: « L'uno, l'unico saggio, vuole e pur anche non vuole esser chiamato col nome di Zeus » [5], il che significa che, se il nome s'intende nel senso di « il vivente », la divinità può essere chiamata cosí; ma se con esso si pensa allo Zeus omerico, allora se ne travisa l'essenza. Eraclito ha dunque intuito il carattere simbolico delle religioni: la religione è sempre solo un'immagine della verità, e non la verità stessa; confondere l'una con l'altra è l'errore delle masse.

Dove sorgono tali pensieri, la vita religiosa è entrata in crisi e sta per subire una trasformazione, da cui lo stesso Eschilo non si mostra immune. Le grandi e gravi vicende dell'insurrezione ionica e delle guerre persiane contribuirono ad affrettarla e a far sorgere un'età nuova. Il medioevo greco volge alla fine, e s'avvicina l'età d'oro della grande cultura ellenica, che presenta profondi cambiamenti sul terreno politico, sociale e religioso.

---

[3] Heracl. fr. 5.
[4] Fr. 15.
[5] Fr. 32.

DALL'ETÀ DI PERICLE AD ARISTOTELE

Parte II

L'ALTA CIVILTÀ GRECA DEL QUINTO E QUARTO SECOLO

Il fatto che il quinto e il quarto secolo vedano il fiorire della « polis », la città-stato greca, ci autorizza a trattare questi due secoli come un solo periodo, come un'unità nello sviluppo spirituale del popolo greco. Certo con il crollo definitivo della polis nella battaglia di Cheronea (338 a. C.) i valori culturali, creati dalla libera borghesia greca, non sono affatto perduti, ma rimangono operanti anche nei secoli successivi; però il cerchio sociale in cui la personalità del singolo era inserita con tutto il suo essere, con il suo agire e patire, operare e produrre, è spezzato: ed essa resta ora abbandonata a se stessa, e la sua patria non è piú il ristretto ambito della città, ma il vasto mondo. Un anno dopo la fine prematura del grande conquistatore, l'ultimo difensore della libertà greca, Demostene, si dà la morte da uomo libero per non cadere nelle mani degli sbirri macedoni; e quasi contemporaneamente (322 a. C.) chiude gli occhi in Calcide di Eubea, fuggiasco da Atene, l'uomo, il cui spirito universale aveva tirato le somme di tutto quello che la Grecia aveva fino ad allora raggiunto nel campo culturale: Aristotele. Si trova perciò qui un punto di divisione chiaramente riconoscibile nello sviluppo politico e culturale della Grecia.

Di importanza decisiva per lo sviluppo delle forze spirituali nel periodo cosí delimitato è lo spostamento del centro della vita spirituale degli Elleni dalla Ionia in Atene [1], causato dal progresso economico e politico di questa città durante e in seguito alle guerre persiane. Il che è come simboleggiato dal trasferimento di Anassagora dalla ionica Clazomene ad Atene, dove con lui fa il suo ingresso la filosofia, che in questa città si crea subito la propria patria destinata a durare per quasi un millennio. A ciò vanno congiunte due altre caratteristiche assai importanti per questo periodo, e in particolare per lo sviluppo della religiosità. La prima consiste nel progressivo ritrarsi delle forze dell'istinto dietro la razionalità, ritrarsi percettibile in tutte le creazioni del tempo, nell'arte e nella poesia, nella coscienza religiosa e nel pensiero politico: si tratta dell'avvento di un tipo nuovo di uomo, quello che il Nietzsche chiama « l'uomo teoretico », che tende a intellettualizzare la cultura intera. La seconda caratteristica fondamentale di questo periodo, strettamente collegata alla prima, è che l'individuo incomincia gradualmente a svincolarsi dalla tradizione, dagli usi e costumi dei padri. Certo questa trasformazione spirituale non investe con la stessa forza tutte le stirpi greche e tutti gli strati sociali. Ma appunto perciò, ora che il pensiero e la scienza si disponevano ad assumere la direzione spirituale al posto della religione e dell'arte, si produsse quella rottura dell'unità culturale, che appare in tutti i periodi moderni dei popoli a differenza delle epoche medievali, che conservano ancora l'unità spirituale. Comincia ora la distinzione tra colti e incolti, fondata sulla partecipazione o sulla mancanza di partecipazione ai progressi della scienza del tempo. Tuttavia le forze conservatrici, in particolare quelle religiose, del popolo erano ancora forti abbastanza da impedire un corso troppo rapido di questa evoluzione. E non si può nemmeno stabilire nel popolo una suddivisione trasversale, nel senso che il razionalismo avrebbe conquistato l'aristocrazia, mentre la borghesia sarebbe rimasta religiosa. Troviamo anzi personalità dal punto di vista religioso conservatrici anche nelle classi piú elevate e piú colte, come pure illuministi negli strati inferiori. Certo in sostanza la massa rimane fedele alla tradizione, e i culti antichi si sono conservati con sorprendente tenacia fino ai tempi piú tardi.

[1] Thuc. II 40 e 41; Plat. *Prot.* 337 D.

Però la cultura dei nobili, quale l'ha glorificata ancora Pindaro, è finita per sempre. L'eguaglianza politica della democrazia rendeva possibile ad ogni cittadino di prender parte alla vita pubblica, e il passaggio dall'economia agraria al commercio in molte città greche portò gli strati borghesi a un'agiatezza che permise loro di giovarsi anche dei nuovi mezzi di istruzione.

Se queste caratteristiche sono comuni a tutto il periodo, le successive generazioni però, specie nel V sec., si differenziano nettamente l'una dall'altra. Anzitutto c'è la generazione « maratonica » rappresentata da Eschilo, la quale ebbe in Cimone il suo ultimo capo politico. Essa segna il passaggio dall'epoca antica alla nuova. Dal punto di vista religioso è ancora senz'altro conservatrice e immune dall'illuminismo ionico. Intorno al 460 è sostituita da Pericle e dai suoi contemporanei, tra i quali figurano i due tragici piú giovani Sofocle ed Euripide, e lo storico Erodoto. In questa generazione, che arriva in media fino ai primi anni delle guerre peloponnesiache, l'antica fede combatte con il nuovo illuminismo portato in Atene da filosofi e sofisti. Lo stesso Pericle, l'ultimo nobile fra i capi della democrazia, rappresenta nella sua persona questo contrasto politico e spirituale: personalmente vicino all'illuminismo, deve però come uomo di stato tener conto della fede della massa. Succede la generazione che ha combattuto la guerra del Peloponneso. Questa generazione, che fu accompagnata ancora per un buon tratto dai due tragici nella loro vecchiaia, sta sotto l'influsso dei grandi sofisti che l'hanno formata. Ad essa appartengono il piú spregiudicato degli storici, Tucidide, e lo schernitore reazionario Aristofane. Ma soprattutto spicca in mezzo ad essa la figura di Socrate, che non si lascia inquadrare in nessun indirizzo ma sta per cosí dire a sé, e con la quale comincia qualcosa di nuovo nella vita morale e religiosa della Grecia. Finalmente, nel trentennio della guerra ellenica cresce la piú giovane generazione del V sec., che raggiunge la maturità con la fine della guerra e del secolo. Che Platone sia nato subito dopo la morte di Pericle (427 a. C.) sembra quasi un simbolo: simbolo della grande svolta, iniziata da Socrate e portata a compimento dai suoi scolari e in particolare dallo stesso Platone, dall'esteriore all'interiore, dal materiale allo spirituale, dall'utile al morale, dal temporale all'eterno. Questo mutamento non si poteva piú compiere sul terreno della vecchia religione, ma avvenne parallelamente a una profonda trasforma-

zione della religiosità. La condanna di Socrate da parte del tribunale popolare ateniese è il segno luminoso di questa svolta nella vita religiosa dell'Ellade, e anche cronologicamente coincide col passaggio dal V al IV sec. (399 a. C.). Ma il giustiziato non morí. La « forza socratica » continuò ad operare nei suoi discepoli: i suoi discepoli spirituali furono l'Accademia e il Liceo, il cinismo e la Stoa, correnti filosofiche che furono del piú grande significato anche per la trasformazione della vita religiosa. Il IV secolo è pieno di guerre senza successo né frutto in cui si dissanguò l'Ellade già esausta, fin che, sfinita, non soggiacque alla preponderanza macedone. Sono le ultime convulsioni, che dureranno ancora a lungo, della polis, indebolita anche dalle lotte interne di partito. La sua religione seguí parallelamente il suo tramonto. Gli antichi dèi ellenici della natura erano prima divenuti divinità politiche, sotto la protezione delle quali s'erano poste le numerose comunità grandi e piccole; dopo il crollo della polis il potere di queste divinità politiche s'illanguidí e non fu piú in proporzione con la loro natura. Esse dovettero quindi trasformarsi di nuovo: come le città-stato si dissolsero nel mondo dell'ellenismo, cosí anch'esse dovettero diventare divinità mondiali, acquistando valore in senso nuovo assai oltre i limiti delle città e delle regioni.

È ovvio che oltre a quelle dovute al periodo si possono osservare differenze regionali: nel Peloponneso, che sta sotto la direzione degli spartani oltremodo conservatori, nella montagnosa e pastorale Arcadia come nelle regioni greche nord-occidentali, Acarnania, Etolia ed Epiro, corrispondentemente alle condizioni semplici e campagnole, le idee e i costumi religiosi rimasero immutati piú a lungo che non nelle città marinare delle coste egee, sia della madrepatria che dell'Asia Minore, in relazioni con l'estero, e nelle isole circonvicine. Se dopo il successo nelle guerre persiane l'Egeo era diventato un mare greco e l'impresa di Ciro il Giovane mostrava già ad Alessandro la via per giungere al cuore della Persia, l'Asia Minore e Cipro per contro restavano ancora in questo periodo le porte attraverso le quali lo spirito e in particolare i culti dell'Oriente irrompevano nell'Ellade. Anche le relazioni con l'Egitto e la Libia, attraverso Creta con Naucrati e Cirene e con l'oracolo di Zeus Ammone nell'oasi di Siva, erano molto vive. Perfino l'India è già nell'orizzonte dei Greci del V secolo. Il legame con le colonie occidentali

fu nuovamente ravvivato con la fondazione di Turî sul luogo della distrutta Sibari (444/3 a. C.), e in Sicilia i Greci, sotto la forte guida dei signori di Siracusa, Gela ed Agrigento, si affermarono contro la rivalità di Cartagine. Le relazioni fra tutte le parti del mondo greco erano vivissime e tenevano in continuo movimento gli spiriti aperti alle novità; però anche le forze della persistenza, l'aspirazione a mantenere la fede e il costume dei padri esercitavano ancora un'azione contraria che non deve essere sottovalutata.

Capitolo I
STATO E RELIGIONE

Nella polis stato e religione erano strettamente congiunti. Una distinzione tra stato e chiesa non esisteva, ma lo stato stesso era la chiesa. La religione costituiva il fondamento della vita statale, le cui istituzioni collettive ricevevano la consacrazione religiosa; ed essa a sua volta attingeva la sua forza vitale dalla vivente comunità del popolo. Non c'erano sacerdoti che lottassero per il predominio con i funzionari dello stato, ché ogni sacerdote era cittadino e ogni cittadino sacerdote, almeno nella propria casa. Ogni città si sentiva sotto la protezione degli dèi, uno o alcuni dei quali erano legati ad essa da rapporti particolarmente stretti. Cosí in Atene Atena precedeva tutti gli dèi, compreso Zeus [1], e quanto si confidasse nella sua protezione, quanto ci si sentisse a lei vicini, lo attesta la gioia dell'esercito cittadino ateniese quando vedeva l'uccello a lei sacro, la civetta, volare in mezzo alle sue schiere prima della battaglia [2].

---

[1] Zeus aveva in Atene una serie di altari, ma fino ad Adriano nessun tempio. Quello iniziato da Pisistrato si arrestò alle fondamenta. W. Judeich, *Topographie von Athen*, p. 340 s. Non è chiaro perciò a che santuario si riferisca Aristoph. *Nub.* 401.

[2] Aristoph. *Vesp.* 1086; Plut. *Them.* 12. Le civette nidificavano in gran numero sull'Acropoli (Aristoph. *Lys.* 761), dove la civetta era anche raffigurata: Dio Chrys. 12, 6. Il suo stretto rapporto con la dea è indicato da Ari-

Negli stati dorici, come Sparta, la precedenza spettava invece ad Apollo, per tacere dei culti locali limitati a un ristretto ambito. Perciò gli antichi dèi della natura in quanto protettori dello stato acquistano un significato politico.

Ciò appare nelle piú diverse istituzioni e consuetudini. Nei bassorilievi che ornano i documenti incisi in pietra le divinità cittadine degli stati contraenti sono raffigurate l'una di fronte all'altra: p. es. Atena ed Hera in un trattato fra Atene e Samo (406/5 a. C.)[3]. Un rapporto particolarmente intimo fra stato e religione è rappresentato dal giuramento dei giudici, dei funzionari e degli efebi al momento di entrare nell'esercito. In Atene secondo un antico costume gli arconti facevano questo giuramento su una determinata pietra, sulla quale giacevano i pezzi delle vittime uccise. Essi si impegnavano con ciò ad esercitare l'ufficio secondo le leggi e a non ricevere regali. Quindi salivano sulla rocca e vi ripetevano il giuramento[4]. Gli efebi giuravano nel santuario di Aglauro, figlia di Cecrope, e il giuramento conservava una impronta assai antica: « osservare i limiti dell'Attica, usare frumento, orzo, vino e ulive suoi, considerarla come patria, conoscendola coltivata e fertile »[5]. L'anno in Atene terminava ufficialmente con un sacrificio che gli arconti presentavano l'ultimo giorno dell'anno a Zeus Soter[6]. Questa e altre funzioni cultuali dei funzionari pubblici sono una prova ulteriore dello stretto legame tra stato e religione. Anche il sistema, per noi cosí strano, di sorteggiare la maggior parte dei funzionari aveva assai probabilmente un fondamento religioso: si cercava cosí di scrutare il volere degli dèi. In Atene dei nove arconti il polemarco doveva sacrificare ad Artemide ed Enialio ed inoltre offrire il sacrificio funebre ai cittadini caduti in guerra e ai liberatori dalla tirannide, Armodio e Aristogitone[7]. Però tutto quel che riguardava la religione era

stoph. *Eq.* 1092 s. Per il proverbio γλαῦκ' εἰς 'Αθήνας: Aristoph. *Av.* 301, Luc. *Nigr.* 1. Sull'acropoli c'erano anche raffigurazioni plastiche della civetta su colonne dedicate ad Atena: Hesych. s. v. γλαὺξ ἐν πόλει; L. Ross, *Arch. Aufs.* I (1855), p. 205, tav. XIV 1, 2, 4, 5).

[3] « Die Antike » V (1929), p. 203, fig. 16; inoltre R. Schöne, *Griech. Reliefs aus Ath. Samml.* (1872), coll. 15 ss., tav. VII ss., n. 48, 50, 51, 53.

[4] Arist. *Resp. Ath.* 55, 5.

[5] Plut. *Alc.* 15; Demosth. 19, 303.

[6] Lys. 26, 6; C.I.A. II 325 s.

[7] Arist. *Resp. Ath.* 58, 1.

di pertinenza dell'arconte-re, che, come mostra la denominazione, aveva ereditato questo incarico dagli antichi príncipi; solo alcune istituzioni, in particolare gli agoni musici per le feste di Dioniso, erano riservate al primo arconte [8]. Ché tutte le feste degli dèi erano istituzioni dello stato. Esse erano ripartite lungo tutto l'anno e praticamente significavano da un lato un riposo dal lavoro, dall'altro un ristoro spirituale e un'elevazione dell'animo [9], nella serietà della tragedia, nel gioco della commedia e nella recita solenne dei cori lirici. In occasione delle Dionisie erano anche presentati al popolo, vestiti della loro nuova armatura, i figli dei caduti in guerra, allevati a spese dello stato e che avevano raggiunto l'età di efebi [10]. Ma in nessuna festa la reciproca compenetrazione tra religione e stato era piú evidente che nelle Panatenee [11], la grande festa per la fondazione d'Atene, che ricordava l'unificazione politica dei demi attici compiuta da Teseo, e nella quale il popolo, con i magistrati in testa, si recava in processione solenne alla rocca, per offrire alla dea della città, Atena, un peplo, tessuto da matrone e fanciulle nobili e spiegato come una vela su un carro a forma di nave. L'intero popolo che rende omaggio alla sua dea: cosí l'ha raffigurato Fidia nel fregio del Partenone. Anche i grandi templi, che Pericle fece innalzare sulla rocca, come le statue degli dèi in esse racchiuse, erano opera dello stato, pagata dalla cassa statale custodita nell'opistodomo del Partenone, nella quale confluivano anche i « contributi » degli alleati. Anche se la distruzione degli antichi santuari da parte dei Persiani aveva spianato la via per le nuove edificazioni, bisognava però in queste, in rispondenza al culto della tradizione, badare attentamente a che i recinti sacri dei vari dèi ed eroi come le esigenze dei loro culti fossero scrupolosamente rispettati. Alle feste panelleniche si inviavano rappresentanze ufficiali, e in caso di difficoltà politiche o di innovazioni religiose si ricorreva agli oracoli, soprattutto a Delfi, per consiglio. Anche con altri celebri santuari si mantenevano relazioni costanti, come con il santuario dell'isola di Delo, sacra ad Apollo, che fu il centro della lega ionico-attica e ne con-

[8] Arist. *Resp. Ath.* 56, 2 ss.
[9] Thuc. II 38, 1.
[10] Thuc. II 46, 1; Aeschin. 3, 154 ss.
[11] Arist. *Resp. Ath.* 60.

servò la cassa, fin quando verso la metà del V sec. non fu trasportata ad Atene. Là Atene inviava ogni anno una delegazione festiva, sulla sacra triere con cui un tempo Teseo si era recato a Creta per liberare la città natale dal tributo umano al Minotauro, ed adempiva con ciò un antico voto. Durante l'assenza della delegazione la città era « purificata » [12] e perciò non si poteva compiere alcuna esecuzione [13].

Questi sono solo alcuni esempi della indissolubilità dello stato dalla religione nell'antica polis. L'uno e l'altra si condizionavano a vicenda; e se lo stato si poneva al servizio della religione, questa, a sua volta, restava in quello dello stato. Ciò appare in campo di politica estera nella maledizione solenne che in Atene si lanciava prima d'ogni riunione di popolo contro coloro che avevano parteggiato per i Persiani ed eran quindi grandi traditori [14], e nell'ambito della politica interna dal fatto che gli oppositori della democrazia non solo erano considerati nemici pubblici e dichiarati proscritti, ma chi li uccideva veniva stimato « pio e puro di fronte agli dèi e ai dèmoni » [15]. A ciò corrisponde anche il culto eroico che, come abbiamo già ricordato (p. 130 e n. 7), era tributato ai « tirannicidi ». La maledizione pronunciata contro i cittadini rei d'alto tradimento completa il diritto penale statale e si può perciò paragonare alla scomunica che nel medioevo accompagnava il bando politico. Al contrario rappresentava una restrizione religiosa del potere dello stato il diritto d'asilo, anch'esso sopravvissuto nel medioevo, che tuttavia non spettava a tutti ma solo ad alcuni determinati santuari. Lo spazio ristretto di questi rifugi non rendeva però generalmente possibile un lungo soggiorno [16] e si poteva in caso di bisogno prendere il rifugiato per fame, come avvenne nel celebre caso del re Pausania colpevole di alto tradimento, che si era rifugiato nel santuario di Atena Chalkioikos a Sparta. Però la morte del colpevole in un luogo sacro costituiva una nuova macchia che doveva essere espiata [17]. Del resto gli Spartani erano ritenuti particolarmente scrupolosi nel rispettare il diritto d'asilo: per esempio Agesilao dopo la battaglia di Coronea

---

[12] Cfr. p. 74 ss.
[13] Plat. *Phaedo*, 58 BC; *Crito*, 43 CD.
[14] Isocr. 4, 157.
[15] Andoc. 1, 96 s.
[16] Thuc. I 134.
[17] Andoc. I 44 s.; Eur. *Phoen.* 274 s.

(394 a. C.) lasciò illesi un gran numero di nemici che si erano rifugiati nel santuario di Atena Itonia [18]. Per quanto questo diritto religioso agisse in senso puramente umano nel caso di perseguitati innocenti, prigionieri di guerra, schiavi maltrattati e simili, non era tuttavia dubbio che i malfattori ne abusassero, e contro di ciò Euripide eleva quindi la sua protesta in nome della giustizia [19].

Da questa intima unione fra stato e religione consegue anche che la religiosità soggettiva — la pietà (εὐσέβεια) — verso le divinità riconosciute dallo stato era un rigoroso dovere dei cittadini, e, viceversa, che ogni violazione nei confronti degli dèi era altresí un delitto contro lo stato. Anche se non esistevano dogmi né professione di fede, tuttavia l'adorazione degli dèi patrî e di quegli ellenici in genere, che presupponeva la fede in essi, il νομίζειν τοὺς θεούς, faceva parte di quelle « leggi non scritte » la cui violazione era sentita come particolarmente grave [20]. Atene poi si vantava particolarmente della sua pietà verso gli dèi, ed era orgogliosa di esser considerata la città piú religiosa dell'Ellade: una fama che risuona ancora negli *Atti degli Apostoli* [21]. Tale religiosità si manifestava nella scrupolosa osservanza degli usi religiosi tradizionali. Era considerata empietà (ἀσέβεια) non solo, come dappertutto, la violazione della proprietà degli dèi (ἱεροσυλία), non solo la profanazione dei misteri o qualunque mancanza del personale sacerdotale nel culto [22] o il disturbare i servizi divini [23], ma perfino il semplice proposito di apportare una qualsiasi modificazione agli usi vigenti [24]. L'introduzione di nuove divinità richiedeva il consenso del consiglio e del popolo, altrimenti era anch'essa considerata un'empietà. Ciò si può dedurre anche dall'accusa di introdurre « altre nuove divinità » (δαιμόνια) [25] mossa a Socrate; e una legge del genere deve esser anche stata alla base dei processi per empietà istruiti contro l'ora-

[18] Xen. *Hell.* IV 3, 20; *Agesil.* 11, 1; Plut. *Agesil.* 19. Esempi di piú lungo soggiorno negli asili: Xen. *Hell.* III 5, 25; Plut. *Lys.* 30; Paus. III 5, 6 e Thuc. V 16, 3.

[19] *Ion*, 1312 ss.; fr. 1049. Cfr. anche Thuc. IV 98, 6.

[20] Thuc. II 37, 3.

[21] Isocr. 4, 33; Lyc. 15; Aeschin. 3, 129; Dem. 1, 87; Paus. I 17, 1; 24, 3; *Act. Apost.* 17, 22.

[22] Dem. 59, 116 s.

[23] Andoc. 1, 116.

[24] Lys. 30, 17.

[25] Plat. *Apol.* 24 B, 26 B, *Euthyphr.* 3 B; Xen. *Mem.* I 1, 2, *Apol.* 24.

tore Demade e contro Aristotele, in cui si trattava della proposta di onori divini avanzata dall'uno per Alessandro, dall'altro per Ermia di Atarneo [26]. Tutto ciò rientrava ancora nel concetto di *asebia* nel senso di violazione del culto. Ma il concetto di *asebia* subisce ora in Atene, nell'ultimo terzo del V sec., una sostanziale trasformazione. Fino a quel tempo non si sente mai dire che una persona sia stata citata in giudizio per le sue opinioni sugli dèi. Ora però, nell'anno 432 a. C., venne accolta la legge di Diopite, un noto indovino spesso deriso nelle commedie: « Devono essere denunciati tutti coloro che non seguono la religione e diffondono dottrine astronomiche » [27]. Con ciò si rese possibile chiamare in giudizio le persone a causa di particolari posizioni teoriche che contrastavano con la religione tradizionale. Ora si trattava della libertà di pensiero. E processi d'empietà di questo tipo furono una particolarità della democrazia ateniese. Mai un filosofo ionico in Mileto, Efeso, Colofone o Clazomene si trovò in conflitto con la legge, e Anassagora, dopo aver dovuto lasciare Atene, visse indisturbato ancora due anni a Lampsaco dove morí onorato da tutti. Atene invece da questo lato era estremamente suscettibile. Sappiamo che si era assai pronti a ricorrere a un'accusa del genere contro i filosofi [28], e Plutarco in un punto osserva assai giustamente degli Ateniesi di quell'epoca che « non potevano sopportare gli studiosi della natura » [29]. La legge di Diopite fu ora la base di numerosi processi d'empietà che in questo tempo furono rivolti contro la moglie di Pericle, la milesia Aspasia, donna di spirito libero, contro il filosofo Anassagora, amico di Pericle, contro il sofista Protagora di Abdera, contro il poeta Diagora di Melo, sospetto di ateismo, e infine contro Socrate [30]. La legge deve anche aver prestato un appiglio per la confisca giudiziaria di scritti che si ritenevano pericolosi da un punto di vista religioso, poiché si racconta che lo scritto di Protagora « Sugli dèi » fu tolto a coloro che lo possedevano mediante perquisizione giudiziaria e bruciato pubbli-

---

[26] Dem. 1, 24; Ioseph. *C. Apion.* 2, 37; Ael. *V. H.* V 12; Ath. VI 251 B, XV 696 AB; Diog. Laert. V 5 s.
[27] Plut. *Per.* 32.
[28] Plat. *Apol.* 23 D.
[29] Plut. *Nic.* 23.
[30] Plat. *Apol.* 19 B, 23 D, 26 D.

camente nell'*agorá*[31]. L'accusa doveva allora essere presentata all'arconte re, che dirigeva anche l'udienza davanti all'Eliea, il supremo tribunale del popolo[32]. Anche il IV sec. vide ancora una serie di tali processi religiosi: come contro Aristotele cosí anche contro il suo allievo Teofrasto, che del resto fu assolto, quindi contro Stilpone megarese e Teodoro di Cirene « l'ateo ». Questi processi però non furono piú tenuti davanti ai giurati ma davanti all'areopago. Ancora nel 307 a. C. un certo Sofocle introdusse una legge per cui in Atene nessun filosofo poteva insegnare senza il permesso del consiglio e del popolo. Ai contravventori toccava la pena di morte. La legge però non ebbe lunga vita. Già nell'anno successivo il proponente incappò nella condanna d'illegalità[33]. Di tutti questi processi l'unica vittima che pagasse con la morte fu Socrate. Tuttavia essi sono degni della nostra particolare attenzione come un fatto singolare e spiacevole della vita spirituale di Atene.

Il fatto che essi accadano solo ad Atene non è senza particolari ragioni, delle quali due sono fondamentali. Nell'Asia Minore ionica lo sviluppo della vita spirituale aveva progredito d'un passo piú rapido che non nella madrepatria europea. Il passaggio della spregiudicatezza di pensiero là maturata ad Atene trovò quindi questa città del tutto impreparata, e intanto la nuova posizione da Atene raggiunta nel mondo greco (p. 124) portò con sé che essa divenne proprio ora il punto d'incontro di tutti gli spiriti progressisti dell'intero mondo ellenico. Il cittadino medio di Atene non era all'altezza di questo assalto. Egli però — ed in ciò appunto è la seconda ragione — al tempo dell'estrema democrazia[34], in cui avvengono tutti questi processi, era l'effettivo signore dello stato e il geloso custode del suo massimo bene, la sovranità popolare, e del principio di eguaglianza democratica che ne è il fondamento[35]. Continuamente assillato dal timore della tirannide, egli aveva in generale in sospetto qualunque personalità che si elevasse di una

[31] Diog. Laert. IX 52.
[32] Arist. *Resp. Ath.* 57, 2.
[33] Diog. Laert. V 58.
[34] Xen. *Hell.* I 7, 12; Arist. *Eth. Nic.* VII 11, 1152 a 20 ss.
[35] Cfr. per es. Herod. III 80, 142; Thuc. II 37; Eur. *Med.* 122; *Suppl.* 406 ss., 429 ss.; *Phoen.* 535 ss.

testa al di sopra della massa. Viveva secondo il principio che Eraclito con mordente ironia mette in bocca ai suoi concittadini divenuti democratici dopo il bando del suo amico Ermodoro: « Tra noi nessuno deve essere il migliore; e se uno ce n'è, che lo sia altrove e presso altre genti » [36]. Perciò questi processi religiosi sono un caso particolare nella serie dei contrasti tra le grandi personalità e la massa. Non si può però negare che l'istinto della massa aveva in ciò una giusta intuizione: la massa presentiva oscuramente che questi novatori erano i preannunciatori del nascente individualismo, che d'ora in poi avrebbe aperto brecce su brecce nel baluardo dell'antico spirito comunitario della polis. Ad eccezione di Socrate si trattava inoltre di stranieri, che secondo la ristretta concezione del contadino e del commerciante ateniesi non avevano nulla da fare in Atene. La loro apparizione fu sentita come una irruzione nel cerchio sacro della casa e della famiglia [37]. Era cosí in giuoco anche una forte diffidenza verso lo straniero. Infine, data l'unione di stato e religione, era sempre in agguato il sospetto politico. Nel caso di Socrate un tacito fondamento dell'accusa era la sua aperta critica alle istituzioni democratiche e il fatto che persone come Crizia e Alcibiade avevano per un certo tempo frequentato il suo circolo: alla generazione successiva ciò appariva evidente [38]. Che la scuola dei sofisti non desse alcuna garanzia per la formazione d'un cittadino lealmente democratico lo dimostrano figure come Trasimaco e Callicle con la loro dottrina del diritto del piú forte. Platone non fu perseguitato perché già da giovane nel periodo critico aveva osservato un accorto riserbo [39]; su Aristotele e sul Liceo, invece, cadde di nuovo il sospetto politico, e precisamente quello di simpatia per i Macedoni [40]. Tutto ciò chiarisce la eccezionale ombrosità del cittadino medio ateniese per le questioni religiose e il modo quasi fanatico con cui reagiva a qualunque attentato reale o presunto alla tradizione religiosa. Anche la commedia, soprattutto le *Nuvole* di Aristofane, parla a questo propo-

---

[36] Fr. 121.
[37] Plat. *Prot.* 316 CD.
[38] Aeschin. 1, 173.
[39] Plat. *Ep.* VII 324 B - 326 B.
[40] Aristocl. in Eus. *Pr. ev.* XV 2, 6; fr. 667.

sito assai chiaramente[41]. La religiosità civile di Atene si sentiva inquieta per le nuove correnti spirituali, tra cui non sapeva distinguere la critica positiva della religione da quella negativa, e cosí le forze conservatrici in lei potenti si mettevano in guardia contro i novatori. Quindi questi processi d'empietà sono l'espressione piú caratteristica e la conseguenza della « deisidaimonia » ateniese.

L'unione tra stato e religione appare infine anche nelle associazioni greche, che Aristotele a buon diritto considera una parte costitutiva dello stato[42]. I loro inizi risalgono al V secolo, e una delle piú antiche fu quella degli artisti dionisiaci, fondata da Sofocle[43]. Tutte queste associazioni, fossero professionali, come per esempio quella dei marinai, o artistiche o a fine di svago, erano poste sotto la protezione di un patrono, dio od eroe, intorno al culto del quale si raccoglievano. Dal IV secolo in poi una forma particolare di tali associazioni (θίασοι) fu costituita anche dalle scuole filosofiche, che in questo modo potevano meglio inquadrarsi nella comunità, e a cui una tal forma religiosa di associazione offriva una certa protezione agli occhi del pubblico.

Il centro sacrale dell'Accademia platonica era costituito da un santuario delle Muse fondato da Platone, che lo aveva aggiunto all'immagine e all'altare di Eros[44] già da tempo esistenti su quel terreno. Speusippo aggiunse alle Muse le Cariti, e dopo la morte del fondatore il giorno dell'epifania di Apollo, di cui secondo la leggenda Platone sarebbe stato figlio, si festeggiò a un tempo come suo giorno natalizio. Anche il Liceo aveva il suo santuario delle Muse, adorno delle statue delle dee e di quelle di Aristotele e di suo padre Nicomaco. Però, poiché Aristotele era meteco, soltanto il suo allievo Teofrasto poté comprare il terreno per mediazione di Demetrio di Falero, anche lui appartenente alla scuola peripatetica. Si può notare qui che le cose dovettero andare similmente anche per le scuole filosofiche ellenistiche: anche queste erano associazioni dedicate alle Muse, che poi onorarono di culto eroico i fondatori delle scuole. Epicuro diede personalmente que-

---

[41] Plat. *Apol.* 18 A - 19 D.
[42] *Eth. Nic.* VII 11, 1160 a 9 ss.
[43] *Vita*, 9 s.
[44] Cfr. del resto Plat. *Conv.* 189 C.

st'ordine per testamento [45]; né una simile venerazione dei capi-scuola sembra essere mancata nella Stoa, poiché sappiamo di associazioni che prendevano nome da Diogene, Antipatro e Panezio [46]. Cosí il culto religioso unisce il singolo con il suo thiasos e questo con lo stato, inquadrando, per quanto liberamente, le scuole filosofiche nell'ordine sociale.

[45] Diog. Laert. X 18.
[46] Ath. V 186 A.

Capitolo II
UNITÀ E MOLTEPLICITÀ DELLA RELIGIONE

Anche in questo periodo continua la venerazione di un grande numero di divinità, eroi e dèmoni: ché la legge suprema della religiosità greca era: « Compi con devozione ciò che è in uso verso gli dèi, e non togliere né modificare nulla » [1]. Cosí antichissime forme religiose continuavano a vivere nelle piú diverse sfumature regionali. Ci si faceva scrupolo di sostituire le antiche immagini rozzamente intagliate con altre nuove, e cosí esse in piú di una remota contrada si conservarono per secoli. Perfino il passaggio dalla originaria costruzione in legno a quella in pietra dei templi avvenne solo gradualmente in parecchi santuari, per esempio nello Heraion di Olimpia, come testimonia la diversità delle colonne.

È qui impossibile scendere a particolari: ci si dovrà limitare ad alcuni esempi. Numerosi culti locali rimasero limitati ad una città e alle sue immediate vicinanze, come quello di Afaia in Egina [2], di Onka [3] e Armonia [4] in Tebe, di Alektrona (o Elektryona), una

---

[1] Dem. 59, 75.
[2] Vedi sopra, p. 101.
[3] Sopra, p. 111.
[4] Plut. *Pelop.* 19.

figlia di Elio, in Ialiso di Rodi [5]. Non poche di tali divinità locali si assimilarono con una di quelle olimpie e figurano come suo soprannome: per esempio il dorico Karnos, che originariamente aveva figura d'ariete, in Apollo o Zeus Karneios. In modo particolare conservarono un'importanza locale anche i culti degli eroi, come quello di Eretteo e Cecrope in Atene, e delle sue figlie Aglauro ed Erse, i cui nomi tradiscono l'originario significato di ninfe dei campi. Piú importanti sono culti cosí singolari come quello di Zeus Liceo nei monti arcadici, che chiedeva perfino ancora vittime umane [6], o quello di Zeus Ditteo in Creta, in cui aveva parte speciale la nascita del fanciullo divino, intorno al quale danzavano i Cureti armati, ma che però conosceva anche una morte e una tomba del dio. Questo tratto singolare rimanda ad un dio della vegetazione simile a Dioniso, il che è confermato da un inno trovato nel suo tempio, nel quale si prega il dio: « Salta nei nostri vasi, nei greggi lanosi, nei campi fecondi e negli alveari produttivi. Salta anche nelle nostre città, nelle navi che solcano il mare, salta anche nei nuovi cittadini, nella bella costituzione » [7]. Qui il dio stesso, benché prima chiamato « figlio di Crono » e « principe dei dèmoni », appare ancora anche come un dèmone benefico. Però anche nella progredita Atene sono ancora di moda usi religiosi stranissimi. Non solo si elevano ancora ovunque per le strade le colonne coniche di pietra di Apollo Agyeo [8] e le Erme falliche [9], ma perdura anche l'uso di condurre fuori della città ogni anno in occasione delle feste Targelie due capri espiatori umani, scelti ad ogni modo tra i delinquenti, e di ucciderli per sacrificio piacolare ad Apollo [10]. La magistratura ateniese conosceva ancora nel IV secolo il costume di giudicare nel Pritaneo gli oggetti inanimati che avevano causato la morte d'un uomo [11]. E in Tessaglia il tiranno Alessandro di Fere tributò onori divini alla sua lancia, con cui aveva

[5] Hesiod. *Scut.* 16; Diod. V 56; Dittenberger *Syll.*³ 338, dove il culto è attestato ancora per il III sec. a. C.
[6] Plat. *Resp.* VIII 565 D; Paus. VIII 2, 3.
[7] Diehl, *Anth. lyr. Gr.* II, p. 279 ss.
[8] Aristoph. *Thesm.* 489; Andoc. 1, 62.
[9] Lys. 6, 53; Aristoph. *Ran.* 731 ss.
[10] Li si chiamava φαρμακοί (Hipponax, fr. 4 Bergk) o καθάρματα; per quest'ultima denominazione cfr. Paul. *1 Cor.* 4, 13.
[11] Demosth. 23, 76; Arist. *Resp. Ath.* 57, 4; Plut. *Per.* 36.

ucciso il proprio zio Pulitione ed a cui aveva dato il nome di Tychon, cioè colei. che giunge al segno [12].

Però al di sopra di questi resti della religiosità primitiva s'innalza sempre piú a concezione dominante la fede negli dèi olimpii, fatti riconoscere da Omero. Essa è gettata come una cupola possente sul pantheon degli dèi greci, unificandolo. Anche se singole città possono ancora dare la precedenza a divinità particolari, al di sopra degli innumerevoli esseri divini e demonici s'innalza sempre chiaro e dominante il gruppo dei dodici dèi, che si diffonde ovunque, anche se non mancano diversità locali. La sua formazione dev'essere avvenuta in Ionia, poiché ivi fu accolto Efesto, ma non Dioniso, a quella regione ancora estraneo. Estia e Demetra invece, benché nell'epos cavalleresco manchino ancora, devono esser state cosí vive presso il popolo da non poter essere tralasciate. Del gruppo fanno parte quindi: Zeus ed Era, Posidone, Apollo e Artemide, Hermes, Ares, Afrodite, Atena, Efesto, Demetra ed Estia. L'espressione « i dodici dèi » diventa ora senz'altro proverbiale per indicare l'insieme delle divinità governatrici del mondo [13]. Esse appaiono anche come unità di culto: in Atene esisteva in vicinanza del mercato un altare dei dodici dèi eretto già dai Pisistratidi [14], e dopo le guerre persiane fu costruita in quel luogo la stoa di Zeus Eleuterio, abbellita da un dipinto di Eufranore, che rappresentava i dodici dèi e Teseo di fronte a loro, circondati dalle figure del Demos e della Democrazia [15]. Davanti al portico c'era un'immagine cultuale di Zeus Soter. Invece l'assemblea degli dèi nel fregio del Partenone mostra quattordici figure: ai dodici dèi sono qui aggiunti Dioniso, cosí importante per Atene, ed Eros, in piedi accanto ad Afrodite.

Come Eros è una derivazione di Afrodite, presso la quale se ne raggruppano anche altre, come Himeros e Pothos, cosí da Atena si stacca quale divinità distinta Nike, che nell'ingresso dell'Acropoli

---

[12] Plut. *Pelop.* 29.
[13] Pind. *Ol.* 5, 5; Plat. *Phaedr.* 247 A; Ael. *V. H.* VIII 12.
[14] Plut. *Nic.* 13; Judeich, *Top. v. Athen*, pp. 61, 312.
[15] Paus. I, 3, 3. Su due iscrizioni del 362-1 a. C. di Atene (Dittenberger, *Syll.*[3] 180 s.) i 12 dèi appaiono come una unità cultuale accanto alle Σεμναί e ad Eracle. Demos e Democrazia appartengono alle personificazioni nuove ricordate appresso. È significativo che Democrazia appaia anche come nome femminile nelle pietre tombali: L. Ross, *Arch. Aufs.* I (1855), p. 43, tav. I 3.

ha insieme ad Atena un piccolo tempio con una balaustrata dove appaiono varie figure di divinità della Vittoria. In Olimpia, dove Nike aveva un culto, Peonio scolpí la stupenda statua della Vittoria che scende volando sulle ali d'un'aquila [16]. Accanto ad essa c'è Irene, la dea della pace, che, apparsa già in Esiodo [17] come una delle Ore accanto a Dike ed Eunomia, fu chiamata da Pindaro « madre della ricchezza » [18], celebrata da Bacchilide in un inno e da Euripide in un canto corale [19], e di cui Cefisodoto, padre di Prassitele, scolpí una statua cultuale, raffigurandola con Plutos bambino tra le braccia [20]. Durante le *Synoikiai* le era offerto dagli strateghi un sacrificio incruento [21]. Dai tempi remoti c'erano molte di tali personificazioni ipostatizzate in figure divine, e spesso non si riesce a stabilire se in loro sopravvivano antichi « dèi particolari » [22] o se invece esse debbano la loro nascita a nuove necessità religiose e morali. Il modo greco di pensare mutava quasi involontariamente in un essere divino tutto ciò che sentiva come forza operante [23]. È ricordato come una particolarità d'Atene e come una prova del suo senso d'umanità (φιλανθρωπία) che sulla sua piazza del mercato c'era un altare di Eleos, la Compassione [24]. Aidos, che accanto a Pheme ed Horme aveva anche un altare, è già nota ad Esiodo; cosí anche Dike, che già nel VII secolo era raffigurata nell'arca di Cipselo nell'atto di flagellare e strozzare l'Adikia [25]. Piú recente dev'essere stata Pistis, che aveva anch'essa un santuario in Atene, mentre Homonoia, la Concordia, che troviamo onorata come dea, associata a Pistis, Irene, Zeus, Demetra e Artemide, in una serie di città greche [26], non dev'esser stata piú antica della lette-

---

[16] Paus. V 26,1.

[17] *Theog.* 902.

[18] *Ol.* 13, 6 ss.

[19] Bacch. fr. 8; Eur. *Cresph.* fr. 453.

[20] Paus. I 8, 2; IX 16, 2.

[21] *Schol. ad Aristoph. Pacem*, 1020; cfr. 974 ss. Del resto un'iscrizione del 334/33 a. C. (I.G. II 740 a) ci attesta sacrifici animali ad Irene.

[22] Cfr. sopra, pp. 45 e 52.

[23] Cosí per es. l'ambizione (φιλοτιμία) o la prudenza (εὐλάβεια), Eur. *Phoen.* 531 s., 782; o il dolore (λύπη), *Or.* 398 s. — In *El.* 560 si legge perfino: θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους.

[24] Diod. XIII 22, 7; Paus. I 17, 1; Luc. *Demonax*, 57; Quint. V 11, 38; C.I.A. III 170. Uno simile nell'Asclepion di Epidauro: Dittenberger, *Syll.*³ 1149.

[25] Aeschin. 1, 128; Paus. I 17, 1; V 18, 2; Hes. *Op.* 200, 220, 256.

[26] Paus. V 14, 9; Apoll. Rhod. *Arg.* II 717 s.; C.I.A. II 1663. Altre citazioni in Roscher, *Myth. Lex.* VI 2136 s.

ratura su quel concetto cominciata con il periodo sofistico, e deve senza dubbio la sua divinizzazione al desiderio di pace interna sorto dalle selvagge lotte di partito. Euripide introduce Hosia, la divinità della pietà, che deve punire la colpevole opposizione di Penteo a Dioniso [27]. Notevolissima è la notizia che sull'areopago di Atene c'erano due pietre splendenti, su cui si dovevano porre l'accusatore e l'accusato, e che si chiamavano quella di Anaideia e quella di Hybris [28]. È evidente che questi due peccati erano considerati come una specie di dèmoni, nella cui sfera di potenza si trovavano i processanti per tutta la durata della lite. Alle stesse credenze va riportato il caso di Dicearco, un ambasciatore di Filippo III di Macedonia, che aveva l'abitudine di sacrificare « come a dèi » (δαίμονες) ad Asebeia e a Paranomia [29]. Di tali personificazioni divinizzate di gran lunga la piú importante e la piú diffusa è Tyche. Essa è la somma dell'irrazionale nel bene e nel male. Già Pindaro l'aveva celebrata in un'ode e in un inno. Sofocle deve averle dedicato un inno, e con spaventosa ironia tragica il suo Edipo chiama se stesso figlio di Tyche [30]. Per Tucidide essa è l'imponderabile negli eventi storici [31], e lo stesso è per gli oratori attici, che del resto la uniscono spesso a concetti quali θεός, δαίμων, δαιμόνιον [32]. Di un lirico sconosciuto si è conservato un frammento di un inno in suo onore, in cui essa è celebrata come principio e fine di tutto ciò che è sulla terra, quale signora delle cose umane, dispensatrice della gioia e del dolore, « intorno alle cui ali dorate splende la bellezza », che porta a felice compimento ciò che dona e anche nell'oscurità della disgrazia fa spesso risplendere un'improvvisa luce radiosa [33]. In special modo essa è venerata come 'Αγαθὴ Τύχη, ed è costume di porre all'inizio degli atti pubblici e privati la formula ἀγαθῇ τύχῃ. Cosí la Tyche nella fede degli Elleni prende il posto dell'antica Moira, specialmente dal IV secolo in poi, e in modo assoluto nel periodo ellenistico sotto l'impressione delle alterne vicende del tempo

---

[27] *Bacch.* 370 ss.
[28] Paus. I 28, 5.
[29] Pol. XVIII 54, 10.
[30] Pind. *Ol.* 12, 1 ss.; fr. 38 B; Menand. *De enc.* in *Rhet. Gr.* IX 156; Bergk, *Lyr. Gr.* II 248; Soph. *Oed.* R. 1080; cfr. 1036, 977.
[31] Thuc. I 140, 1; II 87, 2; IV 18, 4; IV 64, 1; V 75, 3.
[32] Antiph. V 6, 21; Lys. 13, 63; Dem. 4, 45; 14, 36; 48, 24; Aeschin. 3, 13.
[33] Fr. adesp. 139 (Bergk, *Lyr. Gr.* III, p. 732).

dei Diadochi. Il filosofo peripatetico e uomo politico Demetrio di Falero le dedicò perfino un libro [34], e Demetrio Poliorcete riconobbe come opera sua la propria vita ricca di vicende fortunose [35]. In parecchie città c'era il suo santuario, e per Megara ne scolpí una statua Prassitele [36]. Anche in Atene essa aveva un tempio e una statua e riceveva offerte dagli strateghi [37]. Da questa fede nella Tyche in generale sorse poi quella nella Tyche personale di singole persone e comunità, attraverso la quale si prepara l'idea, diffusa piú tardi, di un dèmone personale di ogni individuo [38].

Tali personificazioni di concetti astratti sono particolarmente atte a chiarirci la natura della religiosità greca, in quanto ci mostrano come la coscienza religiosa degli Elleni fosse in perpetuo flusso e non ristagnasse mai. Tanto piú la vita si fa multiforme e mutevole, tanto piú ricco e vario diventa il mondo delle figure divine creato dalla perpetua mobilità della fantasia ellenica. Inoltre queste straordinarie ipostasi ci fan veder quanto illimitata fosse l'estensione del « divino » (θεῖον, δαιμόνιον), nel senso greco. Esso non abbraccia soltanto il mondo esteriore, il cosmo, ma anche quello interiore, spirituale dell'uomo, e tanto nel bene quanto nel male. Cosí in Euripide il tirannico Eteocle può chiamare la Tirannia « la massima » e la Prudenza (Εὐλάβεια) « la piú utile » delle divinità, mentre sua madre chiama l'insaziata brama di onori da cui lo vede dominato una « divinità ingiusta » (ἄδικος θεός) [39]. Finalmente queste personificazioni, sorte da esperienze e da bisogni, da inclinazioni e avversioni, da speranze e timori, ci mostrano ancora una volta e con la massima chiarezza che il greco non prendeva i suoi concetti morali dalla religione, ma al contrario li riversava in essa: col mutare della sua morale mutava anche la morale dei suoi dèi che ne costituiva cosí il riflesso.

Tra gli dèi greci è Asclepio che in questo periodo allarga di piú la propria sfera di potere e di venerazione. In origine egli era un

---

[34] Polyb. *Exc. Vat.* 6, 29 c.
[35] Plut. *Dem.* 35.
[36] Paus. I 43, 6.
[37] Ael. *V. H.* IX 39; C.I.A. II 162.
[38] Plut. *Alc.* 33; Dem. 18, 208, 256 ss., 254; Aeschin. 3, 157; Plut. *Dem.* 21; Din. 1, 30. Quanto a Lys. 2, 78, cfr. Plat. *Phaedo,* 107 D; *Resp.* X 617 A.
[39] Eur. *Phoen.* 506, 782, 532.

demone ctonio tessalico dotato della capacità di risanare [40], conosciuto da Omero solo quale « medico prodigioso » [41] che secondo la leggenda fu fulminato da Zeus avendo osato risuscitare un morto [42]. Però gli Olimpî fanno pace con il nuovo dio, ed egli diventa figlio di Apollo, che fino ad allora era stato il dio della salute, e della ninfa Coronide [43]. In Coo e in Epidauro egli ebbe i suoi santuari piú famosi. Secondo la leggenda cultuale di Epidauro lo partorí Aigla, figlia di Flegias, potente guerriero, su un monte vicino ad Epidauro, quando il padre abitava in questa città. Una capra nutrí il bambino, e il pastore, quando la seguí, lo vide circondato da un prodigioso splendore e lo riconobbe per figlio di un dio. Annunciò perciò per tutte le terre e i mari che il dio guariva ogni male e risuscitava i morti [44]. Il massimo splendore del santuario cade nel IV secolo. Trasimede di Paro fece al dio « massimo amico dell'uomo » (φιλανθρωπότατος) una statua d'oro e d'avorio per il suo tempio, e Policleto il giovane costruí per i giuochi a lui dedicati un teatro, ancor oggi conservato, capace di contenere 14.000 spettatori. Il suo carattere ctònio appariva ancora dai serpenti sacri conservati presso il santuario [45] e dalla consuetudine della incubazione. I malati si mettevano a dormire nel santuario, e il dio rivelava loro nel sonno le cure indicate ai loro casi.

Delle iscrizioni votive che i guariti facevano apporre in ringraziamento della salute ricevuta e che Pausania (II 27, 1) vide ancora nel II secolo d. C., ne è rimasto un buon numero. Sembra che esse siano state rinnovate verso il 300 a. C. e riproducano notizie piú antiche. Sono in tutto 70, costituite in parte da assai grossolani racconti di miracoli, press'a poco come oggi se ne possono sentire in un luogo di pellegrinaggio come Lourdes [46]. Mal di testa e tisi, dita irrigidite, paralisi, cecità, morsi di serpi, insonnia, idropisia, sterilità delle donne, piaghe di ogni sorta trovano guarigione. Si parla perfino di una guarigione mediante istruzioni scritte [47]. Il pub-

---

[40] Eur. *Alc.* 970. Vedi sopra, p. 72.
[41] B 731; Λ 194; Λ 518.
[42] Apollod. *Bibl.* III 10, 3 (Aesch. *Ag.* 1022 ss.).
[43] *Hymn. Hom.* 16; Pind. *Pyth.* 3.
[44] Paus. II 26, 4 ss.
[45] Paus. II 28, 1.
[46] Dittenberger, *Syll.*³ 1168-1173.
[47] Paus. X 38, 13.

blico che frequenta il santuario appartiene indubbiamente a strati sociali piuttosto bassi. Interessano in modo particolare due guarigioni dalla cecità, perché tradiscono dubbi sulla forza miracolosa del dio. Una ateniese di nome Ambrosia ride delle notizie su guarigioni di paralitici e ciechi. Tuttavia si mette a dormire e il dio le rivela che la guarirà solo dopo che lei gli avrà dedicato un porcellino d'argento « in ricordo della sua stoltezza ». Quindi le ridona la vista. Un uomo, rimasto con le sole cavità oculari, fu deriso perché sperava nella guarigione; pure il dio ridonò la vista anche a lui. Un incredulo Tommaso riceve dal dio, a causa della sua incredulità, il soprannome di Apistos. Oltre le iscrizioni una quantità di doni votivi, braccia, gambe, occhi ecc. attestano la virtú risanatrice del dio. All'incirca dello stesso tempo sono le poesie di Isillo di Epidauro rimasteci in iscrizioni, tra le quali merita attenzione un peana ad Apollo ed Asclepio (D), tramandato ai posteri per ordine di Delfi [48]. Da Epidauro fu fondata una serie di filiali del culto a Sicione, a Pergamo, a Naupatto e ad Atene [49].

In Atene Asclepio fece il suo ingresso nell'anno 420 a. C. e da Telemaco di Acarne gli fu dedicato sul pendío meridionale dell'Acropoli un santuario con una sorgente, ricordata da Senofonte (*Mem.* III 13, 3) [50]. Nel suo seguito figurano Igea (la salute) e Panacea (colei che guarisce tutti i mali), come anche gli eroi guaritori Amino e Alcone (entrambi i nomi voglion dire: colui che respinge, scaccia). Anche qui iscrizioni e rilievi votivi testimoniano la forza miracolosa del dio e la venerazione riconoscente di cui godeva. Lo stesso Sofocle rivestí una carica sacerdotale nel suo recinto sacro, e fu anche ritenuto degno di una epifania del dio nella propria casa. L'ultima raccomandazione di Socrate morente agli amici è di offrire un gallo ad Asclepio, il che ha forse un significato simbolico [51]. Però non manca nemmeno la canzonatura: Aristofane nel *Pluto* fa una parodia del culto di Asclepio e delle guarigioni miracolose mettendo in scena la Ricchezza cieca, che mediante il rituale consueto riceve dal dio la vista [52]. Il culto di Asclepio ha lasciato

[48] In E 2 s. è ricordata retrospettivamente la guerra di Filippo nel 338 a. C.
[49] Paus. II 10, 3; 26, 8; X 38, 13.
[50] Dittenberger, *Syll.*^{3} 88.
[51] Plat. *Phaed*, 118 A.
[52] Aristoph. *Plut.* 633-770.

tracce profonde anche nella poesia: Sofocle aveva composto per lui un celebre peana che purtroppo non ci è pervenuto [53]. Molti altri sono giunti a noi attraverso le iscrizioni [54], e specialmente uno, che dal IV secolo a. C. al II d. C. fu molto cantato, ci è giunto in quattro esemplari: da Atene, da Tolemaide, da Eritre e da Dion in Macedonia [55].

Ma il culto di Asclepio ha un'importanza che lo trascende, in quanto porta in sé il seme del superamento della fede nei miracoli. Certo, l'antica tradizione [56], secondo cui la medicina scientifica fondata da Ippocrate di Coo (c. 460-380) sarebbe sorta dalla terapia praticata nel santuario del luogo è insostenibile, poiché l'Asclepieion di Coo fu costruito solo nel 350 circa a. C. Tuttavia qualche rapporto con Asclepio deve pure esserci stato, per lo meno un culto familiare degli « Asclepiadi », come si chiamavano i medici che lavoravano là sotto l'influsso e nel senso della scienza ionica. Questi poi nell'Asclepieion di Coo hanno avviato la professione su una strada razionale. Da quel luogo non si conoscono racconti miracolosi. Ma la ricerca scientifica non sminuí in alcun modo la venerazione del dio; anzi essa poté prosperare sotto la sua protezione, come la filosofia sotto quella delle Muse. E la purezza di sentimento, che il dio richiedeva a coloro che cercavano il suo aiuto [57], era da lui domandata anche ai giovani educati alla medicina scientifica; e ne abbiamo una testimonianza parlante nel giuramento dei medici conservato nel *Corpus Hippocraticum* [58]. È un giuramento professionale, prestato « su Apollo medico e Asclepio, Igea e Panacea e tutti gli dèi e le dee ». I medici appaiono cosí organizzati in una associazione posta sotto il patronato delle divinità nominate. Il maestro trasmette gratuitamente l'arte (τέχνη) all'alunno, che promette di onorarlo quanto i propri genitori. Il medico si obbliga a prescrivere tutto quel che secondo la sua capacità e il suo giudizio può essere utile al malato, a tener lontano da lui quel che può portargli danno o pregiudizio, a non abusare in alcun modo dei pa-

---

[53] Philostr. *Im.* 13; *Vita Apoll.* III 17; Luc. *Enc. Dem.* 27.

[54] CIG III 5973 c, I 510, III 171 g, in Bergk, PLG III 245 ss.

[55] Paul Bülow, *Ein vielgesungener Asklepiospäan*, « Xenia Bonnensia » 1929, p. 35 ss.

[56] Strabo, XIV 657; Plin. *N. H.* XXIX 1, 4.

[57] Cfr. sopra, p. 64.

[58] Hippocr. ed. Littré, IV 630.

zienti e di non dar mai loro, neppure se richiesto, alcun mezzo capace di uccidere o che anche possa distruggere la vita in formazione. Il medico è a disposizione di ognuno, sia libero che schiavo. Ciò che vede e sente durante il suo esercizio professionale deve conservarlo nel piú grande segreto. Questo giuramento è un documento di altissima umanità, in cui risuona il rispetto della vita ed il piú puro umanitarismo, come risulta anche da un detto d'Ippocrate, degno in tutto del dio « massimo amico dell'uomo »: « Se c'è l'amore verso l'umanità, c'è anche quello verso la propria arte »[59]. Nel giuramento e nell'altro noto detto d'Ippocrate, secondo cui « l'arte è lunga, la vita breve »[60], la scienza appare inoltre come un'unità ideale che si sviluppa nel tempo: il singolo dà ad essa solo il suo modesto contributo e ne è il servitore. Infine la medicina scientifica dei Greci ha preso sul serio la fede ellenica nella divinità della natura[61], elevandola dal piano mitico a quello metafisico. Essa, conformemente al detto eracliteo[62], prestò attenzione alla natura e imparò cosí a dominarla, non mediante i miracoli e le formule magiche, ma attraverso la conoscenza scientifica. Perciò, per esempio, essa prende posizione contro l'idea che le malattie psichiche siano dovute a una possessione demonica[63], siano cioè, come si diceva, « mali sacri ». Essa combatte tale distinzione delle malattie in « sacre » e comuni. Anche le « sacre » derivano da una malattia di un organo corporeo e devono esser trattate e guarite secondo un metodo razionale. Tutta la natura è qualcosa di divino, ma è accessibile alla conoscenza umana, in quanto « tutto è divino e tutto è umano » (πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα)[64].

In seguito all'espansione coloniale dei Greci si constatano già in questo periodo, e non soltanto al tempo dell'ellenismo in cui però certo divennero piú intensi, gli scambi di idee religiose con l'Oriente, l'importanza dei quali non può essere sottovalutata.

Culti greci s'erano stabiliti non solo nelle isole dell'Egeo, ma anche in terra ferma nell'Asia Minore. Gli Ioni si raccoglievano

---

[59] *Parangel.* 6.
[60] *Aphor.* 1, 1.
[61] I 11; 13.
[62] Heraclit. fr. 112.
[63] Questo è già ironizzato in *Od.* IX 411; cfr. Eurip. *Bell.* fr. 292 Nauck².
[64] *De morb. sacr.* 17; cfr. *De aëre, aq., loc.* 22.

intorno ai grandi santuari di Apollo a Didima presso Mileto [65] e a Claro presso Colofone, che erano entrambi anche oracoli. In particolare ad Efeso l'Artemide ellenica si uní ad una forma della grande dea madre dell'Asia Anteriore; e il santuario della Artemide efesia, che presentava da un lato la forma barbarica dell'immagine cultuale e lo stuolo di sacerdoti, sacerdotesse e ierodule, e dall'altro la forma puramente ellenica del suo splendido tempio e la festa primaverile, accompagnata da giuochi grandiosi, le Efesie [66], è tipico esempio della fusione tra culto greco e orientale, presto manifestatasi e durata per tutta l'antichità [67]. A questa divinità i diecimila mercenari greci di Ciro al loro ritorno in Cerasunte sul Mar Nero offrirono una parte del bottino, che soltanto molto tempo dopo venne in possesso della divinità. Infatti, Senofonte, quando dopo il suo ritorno si stabilí a Scillunte presso Olimpia, con i valori a lui consegnati acquistò un vasto fondo per la dea, su cui le costruí un tempio ad imitazione di quello di Efeso, solo piú piccolo, con una statua in cipresso intagliato che era la copia esatta di quella cultuale di Efeso [68]. Non ci deve dunque sorprendere se il culto si diffuse anche in Arcadia e in Messenia, e attraverso i rapporti fra Focea e Massilia fu portato anche in Gallia e in Spagna. Come Artemide anche Afrodite, già in Omero spesso detta Cipria, nei santuari di Amatunte e Pafo a Cipro si fuse con una divinità asiatica della fertilità che aveva come animale sacro la colomba. In Pafo l'immagine sacra era un antico feticcio di pietra a forma di cono, a cui si presentavano sacrifici incruenti [69]. In stretto rapporto con Afrodite sta Adone, da lei amato, il cui nome semitico (*Adon*, signore) testimonia della sua origine siro-fenicia. Egli fu in special modo venerato a Biblo, in Siria, nella regione del Libano, poi anche ad Amatunte in Cipro e di qui passò in Grecia, dove già al tempo di Cimone e di Pericle lo incontriamo acclimatato ad Atene [70]. Con la sua persona, a cui altre piú tardi seguiranno, fa il suo ingresso in Grecia

[65] Herod. VI 19.
[66] Thuc. III 104.
[67] *Act.* 19, 35.
[68] Sen. *An.* V 3, 4-13.
[69] Tac. *Hist.* II 3. Appare spesso sulle monete.
[70] Aristoph. *Pax,* 420; *Lysistr.* 389; Cratin. *Buc.* fr. 2; 36; Pherecr. fr. 21; 84; Plat. *Phaedr.* 276 B, *Leg.* V 738 B; Plut. *Nic.* 13, *Alc.* 18.

e in Europa il primo degli dèi che muoiono e risuscitano. Si celebrava la sua morte, che sarebbe avvenuta durante una caccia per la ferita infertagli da un cinghiale, con lamenti e canti di lutto, e poi la sua resurrezione con canti di giubilo e di gioia. Simbolo ne erano i cosiddetti « giardinetti di Adone », vasi dove si seminavano e si facevano fiorire piante di rapida crescita. Diversi elementi del suo culto vivono ancora nelle cerimonie del venerdí santo e di Pasqua della chiesa greca, e soprattutto in una festa della primavera nell'isola di Malta [71]. In Grecia troviamo inoltre ben presto anche Cibele, la grande madre frigia, che è originaria di Pessinunte sul Sangario ed era venerata sui monti e nelle grotte. Un meteorite, e dunque un feticcio, costituiva in origine la sua immagine cultuale. I Greci la identificarono con Rea e l'inclusero nella famiglia divina quale madre degli dèi. Come tale la conosce anche Pindaro [72]. A Temistocle durante un viaggio in Frigia appare in sogno a preavvertirlo d'un pericolo che gli sovrasta; egli visita in Sardi il suo santuario ricco di doni votivi [73]. Da questa città, con la quale già al tempo di Creso esistevano vive relazioni commerciali, il culto passò in Occidente, ed era noto già nel VI secolo ad Ipponatte di Efeso (fr. 120). In Atene Cibele si associò con l'antica Terra Madre, venerata sull'Ilisso, ed ebbe anche ingresso nel suo santuario, il Metroon che era situato nei pressi del mercato e serviva da archivio statale. Fidia scolpí la sua immagine [74], e in un rilievo attico del 400 circa essa appare simile a Demetra, ma il timpano nella mano e il leone accovacciato ai piedi del suo trono la fanno riconoscere per la divinità frigia [75]. Al tempo delle guerre peloponnesiache il suo culto orgiastico è ormai completamente insediato [76] e gli oratori del IV secolo invocano in testimonio lei, custode degli atti pubblici [77]. Un'altra dea barbarica, che al tempo di Platone appare già stabilita nella città portuale del Pireo, è la Bendi tracia, affine alla greca Artemide, la cui festa era solennemente celebrata con

[71] R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, 1902.
[72] Cfr. qui sopra, p. 97; Eur. *Hel.* 1301 ss.
[73] Plut. *Them.* 30 s.
[74] Paus. I 3, 5.
[75] « Arch. Zeit. » XXXVIII, tav. 1.
[76] Soph. *Phil.* 391 ss.; Eur. *Hel.* 1301 ss., *Bacch.* 78 s.; Aristoph. *Thesm.* 128 ss.
[77] Dem. 25, 97; Dinarch. 1, 86.

processione e fiaccolate, specie dai Traci ivi domiciliati [78]. Un esempio della penetrazione dei culti orientali nel territorio greco è a Smirne la venerazione, attestataci dalle iscrizioni, di Atergatide, una dea-pesce siria nota anche a Senofonte [79]. Di gran lunga piú importanti sono i rapporti dei Greci con il libico Zeus Ammone e con il suo oracolo dell'oasi di Siva, di cui i Greci vennero a conoscenza assai presto attraverso Cirene e Naucrati, e che Erodoto ricorda molte volte [80]. La strana raffigurazione del dio con corna di montone sembra indicare una fusione tra il dio-ariete dorico Karnos (p. 140) e Zeus. Egli possedeva un santuario in Tebe di Beozia già al tempo di Pindaro [81], e ne aveva di analoghi a Sparta e nella città marinara di Gizio. Cimone fece consultare l'oracolo quando con la flotta si arrestò davanti a Cipro, poco prima della sua morte, e Alcibiade per disporre il popolo all'impresa di Sicilia fece venire anche sacerdoti di questo oracolo che dovevano promettere la vittoria [82]. Aristofane e Platone ponevano l'oracolo sullo stesso piano di Delfi e Dodona, e Platone lo fa anche senz'altro chiamare « il nostro dio » dal matematico Teodoro di Cirene [83]. Anche Iside già nel IV secolo è venerata al Pireo, e già Aristofane allude in un passo al culto di divinità egiziane [84]. Col frigio Sabazio, infine, si stabilí nell'Ellade un singolare straniero, al cui culto collegato con i misteri già nel V secolo era assegnato un luogo in Atene [85]. La sua piena fioritura deve essersi verificata nel IV secolo. Demostene rimprovera al suo avversario Eschine di avere da fanciullo servito nei riti misterici accanto a sua madre, leggendo il rituale nei libri sacri, attendendo alle cerimonie della consacrazione e andando con lo scrigno sacro per le strade durante la processione a lanciare il consueto grido sacrale per richiedere doni [86]. È questo

---

[78] Plat. *Resp.* I 327 A ss.; Xen. *Hell.* II 4, 11; Crat. *Thrac.* fr. 12. Bendis figura insieme a Temide in uno scyphos a figure rosse della collezione di Tubinga: B. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (1921), pp. 32 s., 52 s., 140.

[79] Xen. *An.* I 4, 10; Dittenberger, *Syll.*^{3}, 997.

[80] Herod. I 46; II 18; 32; 55; IV 181.

[81] Cfr. qui sopra, p. 97 e n. 8.

[82] Plut. *Cim.* 18; *Nic.* 13.

[83] Aristoph. *Aves*, 716; Plat. *Leg.* V 738 C; *Polit.* 257 B.

[84] Dittenberger, *Syll.*^{3} 280, 4; Aristoph. *Aves*, 1296 e schol.

[85] Eur. *Bapt.* fr. 84; Aristoph. *Vespae*, 9 s.; *Aves*, 875; *Lys.* 388; *Hor.* fr. 566.

[86] Dem. 18, 259 s.; 19, 199; cfr. anche Theophr. *Char.* 16, 4; 27, 8.

il piú antico esempio di un culto esotico che fuori della religione ufficiale raccolga intorno a sé una comunità formalmente costituita. Nel culto aveva parte il serpente che vi figurava quale incarnazione del dio. Si parla anche di purificazioni sacre; di un banchetto sacramentale, di nozze sacre col dio, nelle quali l'essere umano, qualunque fosse stato il suo sesso, era considerato come femminile; di una formula che il miste pronunciava dopo la iniziazione: « Ho fuggito il male e ho trovato il meglio » (ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον), e di un particolare gesto di benedizione, che consisteva nel piegare le ultime due dita e nell'alzare le prime tre, gesto passato poi nella liturgia della chiesa cristiana come *benedictio latina*. I misti si sentivano fratelli, che il dio dopo la morte avrebbe condotto alla beatitudine celeste, la quale si poteva già pregustare nel banchetto sacro. I misteri erano accessibili anche alle donne, come appare dalle parole di Demostene e come testimoniano le immagini della grotta di Vicenzio, che risalgono però all'epoca romana, in cui è raffigurata Vibia, la sposa del sacerdote di Sabazio Vicenzio, nell'atto di essere introdotta dal « buon angelo » al banchetto dei beati [87]. Ad Atene il culto non ottenne riconoscimento ufficiale, e la sua sede piú importante fu la città marinara del Pireo, dove gli dèi stranieri si stabilivano di preferenza a causa degli stranieri che vivevano là. La mordace irrisione della commedia attesta che questi dèi eran sí sentiti come intrusioni barbariche e mal accette, ma che però il loro culto si diffondeva inarrestabilmente ed era giunto col tempo ad avere non piccola parte nella vita pubblica.

In questa assunzione di divinità straniere, che, introdotte prima dai meteci giunti dal di fuori, guadagnarono gradualmente una parte non del tutto trascurabile dei loro adoratori fra la popolazione locale [88], si potrà riconoscere un segno di un'incipiente insoddisfazione nei riguardi della « religione dei padri », mentre nello stesso tempo essa è anche espressione di quella angosciosa *deisidaimonía* che, per non suscitare la collera di un dio a causa di dimenticanze involontarie, giungeva al punto di innalzare altari perfino « agli dèi ignoti » (ἀγνώστοις θεοῖς), come poterono vederne in Atene ed in Olim-

---

[87] P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (1907), p. 184 s.
[88] *Ath. Pol.* 2, 8; Strabo X 3, 18, p. 417.

pia ancora l'apostolo Paolo e Pausania [89]. Tanto piú degno di nota è il fatto che il culto astrale, praticato con tanto zelo in Oriente e specialmente in Babilonia, e l'astrologia ad esso congiunta non penetrarono in Grecia prima di Alessandro Magno, e che la religiosità ellenica ne restò assolutamente immune, nonostante che la filosofia ionica da Talete in poi testimoni la conoscenza della astronomia babilonese. La piú antica traccia dell'identificazione di un dio con un astro si trova nel cosiddetto inno omerico ad Ares (8, 6 ss.), in cui però tanto la forma che il contenuto tradiscono l'influsso orfico. Nell'*Epinomide* [90] di Filippo di Opunte, allievo di Platone, si trovano poi, con chiara coscienza della loro origine straniera, i nomi dei pianeti Venere, Mercurio, Saturno, Giove e (come nell'inno) Marte, a cui si aggiungono ancora il Sole, la Luna e la sfera delle stelle fisse. Neanche qui però appare alcuna traccia del culto astrale e dell'astrologia.

Invece, mediante la maturazione di un germe insito nella sua stessa natura, la religione greca subí in questo periodo un nuovo sviluppo: si formò l'idea della teandria. Si è già visto avanti (pagina 16 s.) che la differenza tra dio ed uomo secondo la concezione greca era molto meno profonda e decisiva che nella religione ebraica e in quella cristiana. La eroizzazione dopo la morte degli uomini visibilmente prediletti dagli dèi era un costume antico, che sopravviveva ancora alla piena luce della storia (cfr. pp. 69-71). Licurgo a Sparta aveva un tempio e riceveva sacrifici [91]. Però anche ad uomini viventi, che si distinguevano per qualche dono particolare, si concedeva volentieri l'attributo di « divino » (θεῖος), come già in Omero specialmente ai cantori [92]. La ragione era che questi venivano considerati particolarmente vicini agli dèi, da cui avevano ricevuto il dono del canto. Nel VI secolo, in cui la religione era sentita con tanta forza, questa idea della parentela divina in senso spirituale fu poi trasferita ad un tipo determinato del « saggio » greco, cioè a chi appariva dotato di forza e conoscenza sovrumane: i veggenti estatici e i taumaturghi (cfr. pp. 55 s., 73 ss.). Esempio tipico ne era

---

[89] *Act.* 17, 23; Paus. I 1, 4; VI 4, 8; cfr. E. Norden, *Agnostos Theos* (1913), pp. 31 ss., 83 ss.

[90] 987 A-C.

[91] Plut. *Lyc.* 5, 31.; cfr. Herod. I 65.

[92] α 336; δ 17; θ 43; ρ 385.

la leggendaria figura di Pitagora, cosí che Aristotele [93], nella sua suddivisione degli esseri dotati di ragione, poteva distinguere tre categorie: « dio, l'uomo e gli esseri come Pitagora ». Egli appariva come essere superiore ancora ad Empedocle, che ricalcava le sue orme e, nella certezza che la sua peregrinazione attraverso le reincarnazioni terrene fosse ormai giunta al piú alto grado e convinto d'essere sul punto immediatamente precedente al ritorno nell'essere divino, diceva di se stesso:

> Io non sono piú un mortale per voi; dio immortale, ora, vado intorno errando, venerato da ognuno, come si conviene.

Poiché egli sa che, per la propria conoscenza, supera la natura, e per il dominio delle forze naturali, che lo rende capace delle piú miracolose azioni, « è superiore al genere degli uomini mortali destinati a perire »; quindi dopo la sua misteriosa scomparsa anche il suo discepolo Pausania elevò a lui un tempio « come a un dio ». Anzi, a Selinunte, che Empedocle avrebbe liberata da una peste migliorando le condizioni idriche, debbono essergli stati tributati onori divini quando ancora era in vita [94]. Poco piú tardi appare un terzo tipo di « uomo divino »: il grande uomo di stato e condottiero. Già a Cimone il comico Cratino aveva riconosciuto questo titolo onorifico [95]; ma un passo essenziale su questa via fu fatto quando il comandante spartano Lisandro, vincitore d'Atene, ricevette, ancora in vita, onori divini. Lo storico Duride di Samo dice di lui: « Lisandro fu il primo greco a cui le città innalzarono altari e offersero sacrifici come a un dio. A lui, per la prima volta, si cantarono peani » [96]. Samo cambiò la propria festa di Era in una festa di Lisandro. Se pure l'ossequio servile e il desiderio di procurarsi il favore di un uomo potente possano aver contribuito a ciò, queste sole cause da sé non spiegano il fatto, che è chiarito solo dal carattere speciale della religiosità greca, secondo la quale un uomo che avesse chiaramente una missione divina, si poteva includere nella cerchia degli dèi, pur se ancora in vita. Anche Dione, che nel

---

[93] Fr. 192.
[94] Fr. 129, 112, 113; Diog. Laert. VIII 70 s.
[95] Plut. *Cim.* 10.
[96] Fr. 65 Müll. in Plut. *Lys.* 18 [= *FGrHist.* 76 F 71 Jacoby].

356 a. C. liberò Siracusa dalla tirannide, ricevette onori eroici dopo la sua vittoria e fu celebrato come benefattore (εὐεργέτης) e salvatore (σωτήρ) della sua patria [97]. Non è strano che il re Filippo di Macedonia dopo la battaglia di Cheronea abbia preteso per sé onori divini. In Olimpia egli fece elevare la costruzione circolare che da lui ebbe nome Filippeion, con le statue che ne facevano parte [98], e si dice che poco prima del suo assassinio in una grande festa nell'antica città regale, Ege, abbia fatto portare in processione la propria immagine quale tredicesima accanto a quella dei dodici dèi, con il dichiarato proposito di porsi al loro livello (quale σύνθρονος) [99]. E perfino Aristotele, che aveva scritto un peana sul principe Ermia di Atarneo suo amico, il che in Atene fu biasimato da un punto di vista politico [100], trovava comprensibile che, quando un principe superasse effettivamente tutti gli altri per virtú (ἀρετή), « assumesse tra gli uomini lo stesso posto d'un dio » [101]. E perché non manchi neppure la caricatura, si racconta di un medico, Menecrate di Siracusa, contemporaneo di Filippo, che un gran numero di cure coronate da successo gli aveva dato cosí alla testa, che si credeva Zeus e si presentava come tale [102]. Questa divinizzazione di uomini viventi, in particolare di eminenti personalità politiche, costituisce da un doppio punto di vista il passaggio alla religione dell'ellenismo: da un canto essa prepara il culto ellenistico dei sovrani e la divinizzazione degli imperatori romani; dall'altro porta già in luce l'idea che gli dèi non siano altro che uomini del lontano passato che sarebbero stati divinizzati per i loro meriti: concetto questo le cui prime tracce si trovano nel sofista Prodico [103], e che piú tardi Evemero assumerà come principio per spiegare l'origine della religione.

---

[97] Diod. XVI 20, 6.

[98] Paus. V 20, 9 s.

[99] Diod. XVI 92, 5.

[100] Diog. Laert. V 5; Ath. XVI 696 A ss.

[101] Arist. *Pol.* III 13, 1284 a. Platone nella *Repubblica* (VII 540 BC) immagina che almeno i princípi dopo la morte vengano all'isola dei Beati e che ad essi vengano decretati onori divini o almeno eroici (θυσίας δημοσίᾳ ποιεῖν ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μὴ ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις, cfr. V 469 AB). Gli stessi onori sono decretati nelle *Leggi* ai supremi custodi, gli Eutini, che sono chiamati μακάριοι γεγονότες (947 D).

[102] Ath. VII 289 A ss.

[103] Fr. 5.

Capitolo III

ANIMA, MORTE E OLTRETOMBA

Nelle idee sull'anima, sulla morte e sull'al di là della fede popolare greca non ci si può certo aspettare di trovare una coerente uniformità, se si pensa che questa non si ritrova neanche nelle culture cristiane di oggi nonostante il dogmatismo della chiesa. Proprio come oggi, si aveva dell'uomo l'ingenua concezione che « la sua natura consiste di anima e di corpo » [1]. Questa unione viene spezzata dalla morte. È difficile però che al di fuori degli ambienti filosofici si sia molto meditato per capire quale fosse la natura dell'anima. Antichissime concezioni sul potere delle anime dei defunti sopravvivevano ancora nella fede e negli usi popolari (cfr. 53, 70 s.) e si saranno congiunte in maniera indistinta con le raffigurazioni omeriche dell'esistenza umbratile delle anime nell'Ade. La morte considerata un male e qualcosa di spiacevole, però non una pena, ma un processo naturale, che si accetta con rassegnazione, vista la sua universalità e la sua ineluttabilità. « La natura ha con decreto pubblico condannato a morte tutti i mortali nel giorno della loro nascita », fa dire Gorgia a Palamede [2] e analogamente Lisia in una

---

[1] Isocr. 15, 180.
[2] *Ap. Pal.* 1.

pubblica orazione funebre dice: « Sappiamo che la morte è comune ai peggiori e ai migliori... La natura umana è sottoposta alla malattia e alla vecchiaia, e il demone che regola la nostra sorte è inesorabile » [3]. Thanatos (la morte), fratello del sonno (cfr. p. 26 s.), per il greco non è una divinità. Egli se la raffigura invece come un demone alato che trascina nel suo regno oscuro i viventi. Cosí Euripide ha osato portarlo sulle scene nell'*Alcesti* (261, 843), forse sull'esempio del tragico Frinico [4]. Cosí l'arte lo raffigura anche sulle *lekythoi* attiche, che servivano da suppellettile funeraria. Per la prima volta monumenti del periodo imperiale lo raffigurano con una fiaccola rovesciata in mano. Certo il greco, come ogni uomo di spirito sano, ama la vita; però non c'è in lui alcun segno di un particolare timore della morte. Certo un Socrate affronta la morte con una calma maggiore di quella della media degli uomini, però anche un Teramene vuota il calice della cicuta con un motto sarcastico alla salute del suo assassino [5]. Predomina in generale la credenza che i morti abbiano coscienza e sappiano anche quel che succede sulla terra [6]: perciò anche nell'al di là si rallegrano della gloria terrena che di loro resta [7], e si preoccupano che siano loro tributati sulla terra i debiti onori funebri. Tale necessità è cosí grande, che può essere un motivo di adozione quando i figli manchino [8]. Di fronte al morto cessa anche l'inimicizia, sia personale che politica [9]. Ogni morto ha come tale il diritto alla sepoltura, e rifiutargliela per una ragione qualunque è biasimevole da un punto di vista religioso [10]. Anche parlar male dei morti era considerato una colpa grave [11], nel che piú o meno consapevolmente influiva ancora l'antica credenza negli spiriti, con la relativa paura della potenza e della eventuale vendetta degli estinti: ché questa è il vero fondamento del prover-

---

[3] Lys. 2, 77.
[4] Cfr. anche Eucl. in Stob. VI 65.
[5] Plat. *Phaed.* 116 CE; Xen. *Hell.* III 56.
[6] Soph. *Ant.* 74 s., 897 ss.; Lys. 12, 99 s.; Is. 9, 4.19.
[7] Dem. 19, 313; Hyperid. *Epit.* IX 12 ss.; X 5 ss.
[8] Is. 2, 10.
[9] Dem. 18, 315; Lys. 2, 8.
[10] Soph. *Ant.* 1015 ss., 1068 ss., Schol. a 255; Eur. *Suppl.* 306 ss., 524 ss., 537 ss.; Aesch. *Eleus.* in Didym. *ad Dem.* col. 14, 14; Dem. 60, 8; Plut. *Thes.* 29; Paus. I 32, 5; IX 32, 9; Ael. *V. H.* 5, 14.
[11] Isocr. 16, 22; Is. 9, 6.23.26; Dem. 20, 104; 40, 49; Plut. *Sol.* 21.

bio: *De mortuis nil nisi bene* [12]. Questa fede nel potere dei morti, ancora ben viva in Eschilo, comincia gradualmente a indebolirsi e ad essere limitata agli eroi [13]. Soltanto nel piú antico degli oratori greci, Antifonte, troviamo ancora l'idea che, almeno nei casi di assassinio, sia ancora da temere lo spirito vendicativo del morto (προστρόπαιος o ἀλιτήριος δαίμων) che gli procura soddisfazione [14]. Altrimenti si considera il morto dotato sí di coscienza, però non piú capace di azione. Ed anche questa stessa convinzione che i morti siano coscienti comincia gradualmente ad esser posta in dubbio, come attesta la forma condizionale in cui tanto spesso figura. Particolarmente caratteristico a questo proposito è il seguente passo dell'epitaffio di Iperide: « Se esser morti è come non esser nati, allora essi sono liberi dalle malattie e dagli affanni e dalle altre contrarietà della vita. Se però, come supponiamo, c'è ancora nell'Ade una coscienza e una cura da parte degli dèi, allora è verisimile che coloro i quali vennero in aiuto al rispetto degli dèi che veniva trascurato, provino la piú grande cura e attenzione da parte degli dèi » [15]. Come avvenga il passaggio dalla vita alla morte resta avvolto in una misteriosa oscurità. Nonostante l'idea omerica dell'Ade, la credenza originaria secondo cui la dimora dei morti è la tomba sopravvive nella indistruttibile sensazione che intorno alle tombe vi sia un'aria inquietante, poiché lí intorno si agitano le anime dei morti, e in particolare di quelli che per la loro forte personalità solo difficilmente possono separarsi dal mondo materiale [16]. Talvolta si credeva di vederli in forma di serpente, e come tali sono raffigurati nella pittura vascolare e nei rilievi sepolcrali, ma si vedono pure in forma di piccole figure alate, in cui deve riconoscersi una reminiscenza dell'idea dell'anima-uccello (cfr. p. 41), secondo la quale sono da spiegare anche le cosiddette sirene tombali. Anche i morti eroizzati appaiono talora nei pressi delle loro tombe, e in Maratona si credeva ancora in un periodo molto tardo di udire

---

[12] Zenob. 5, 28; Stob. *Flor.* 125, 15; Plut. *Cons. ad Ap.* 27.
[13] Ant. I 27; Lyc. *Contra Leocr.* 1; Dinarch. 1, 64.
[14] Ant. IV Γα 4, β 8, δ 10; Aγ 10; cfr. Plat. *Leg.* IX 865 DE.
[15] Hyperid. *Epit.* in Stob. *Flor.* 124, 36. Altri esempi: Eur. *Alc.* 744 s.; Isocr. 19, 42; Lyc. *Contra Leocr.* 136; Dem. 19, 66; 20, 87; 23, 110; Plat. *Men.* 248 BC. Spesso questo motivo ricorre in epigrammi: E. Rohde, *Psyche*[3], II, p. 393 n. 3. Echi nella lett. romana: Tac. *Agr.* 46.
[16] Plat. *Phaed.* 81 CD.

presso il tumulo dei caduti il nitrito dei cavalli e il rumore della battaglia [17]. Il modo in cui, ancora al tempo di Plutarco, si offriva un sacrificio funebre ai caduti di Platea presuppone egualmente l'idea che i morti abitino nella tomba [18]. L'eroizzazione spetta soprattutto ai caduti in guerra [19]; però anche Alcesti, che si sacrifica per lo sposo, è detta « spirito beato » (μάκαιρα δαίμων) [20] e Sofocle dopo la sua morte fu venerato come eroe Dexione (cfr. p. 70). Col tempo gli appellativi di « migliori », « piú potenti », « beati » (βελτίονες, κρείττονες, μάκαρες), riservati dapprima solo ai morti eroizzati, furono estesi a tutti i morti [21].

Un classico esempio del modo in cui s'incrociavano le piú diverse e contraddittorie raffigurazioni dell'al di là è dato dall'Antigone di Sofocle. Da un lato essa spera di rivedere nell'Ade i suoi cari (897 ss.) ed è convinta che « deve piacere piú a lungo a coloro che sono sotto terra che non agli uomini che vi stanno sopra » (74 s.); da un altro però aggiunge: « là io giacerò per sempre » (76). Dapprima dunque si presenta l'idea dell'oltretomba, ma subito accanto le sta quella dell'eterna pace nel sepolcro. Possiamo tralasciare l'ulteriore particolareggiata descrizione dell'Ade, che si sviluppava sul modello della *Nekyia* omerica. Invece è notevole che le idee, prima diffuse solo negli ambienti orfico-pitagorici (cfr. p. 84 s.), di una remunerazione nell'al di là per il bene e per il male e della conseguente divisione dei buoni e dei cattivi in beati e dannati, già nel V secolo siano chiaramente diventate popolari. Se si fosse trattato solo di una dottrina misterica segreta, Aristofane non avrebbe potuto parlarne cosí apertamente. Secondo lui il poeta Agatone è, per es., passato alla felicità (εὐωχία) dei beati, ai quali « risplende una luce sacra », perché nella vita furono pii, mentre i colpevoli stanno nel fango e nella nebbia [22]. La beatitudine comporta la dimora su campi fioriti e in boschetti ombrosi, e il ristoro con acqua fresca (ψυκτήριον), l'acqua della vita, che lava ogni impurità e rende immortali: anche questa è un'idea che proviene dai misteri orfici e il

[17] Paus. I 32, 3.
[18] Plut. *Arist.* 21.
[19] Plut. *Per.* 8; *Lys.* 2, 80; Plat. *Menex.* 249 B; Dem. 60, 34.
[20] Eur. *Alc.* 1004.
[21] Arist. *Eud.*, fr. 44.
[22] Aristoph. *Ran.* 83 ss., 154 ss., 440 ss., 448 ss., 145 ss.; Plat. *Phaedo*, 69 C; *Resp.* 363 C.

cui nome (*refrigerium*) è passato nella liturgia cristiana[23]. Anche se gli « iniziati » (μεμυημένοι) godevano di una grazia particolare[24], sembra tuttavia che l'idea di una compensazione fosse abbastanza largamente diffusa. Lo presuppone tanto l'espressa confutazione di Democrito[25], quanto il suo continuo ricorrere negli oratori attici: come per esempio quando sentiamo dire che l'accusato « non troverà benevolenza neppure presso gli dèi nell'Ade, ma per la malvagità della sua vita sarà respinto tra gli empi »[26]. Anche rappresentazioni figurative delle pene dell'oltretomba favorirono la diffusione di queste idee[27]. L'importanza di questa fede risulta infine dal fatto che esistevano istituzioni religiose attraverso le quali si credeva di potersi preparare una sorte propizia nell'Ade.

Esse erano culti misterici, di cui si è già parlato (cfr. p. 76 ss.). Tra questi i misteri eleusini fin nel V e nel IV secolo erano ancora nella massima fioritura. Atene, come apprendiamo da un'iscrizione[28], sviluppò un'attiva propaganda tra i suoi alleati e anche « presso tutte le città greche », perché si sostenesse il culto con offerte, specialmente di cereali. Solo i Greci potevano essere iniziati, però non soltanto i liberi, ma anche gli schiavi ellenici ed ellenizzati. Il culto conservava dunque un carattere strettamente nazionale. L'iniziazione assicurava una sorte beata nell'al di là. Oltre alla purezza cultuale col tempo si pretese anche l'illibatezza dei costumi[29]; pure si davano ancora casi in cui una coscienza moralmente elevata si scandalizzava dei privilegi ottenuti con i soli atti del culto, come testimonia lo scherno di Diogene, di cui già si è fatto cenno (p. 78). Anche i misteri dei Cabiri di Samotracia (cfr. p. 78 s.) erano popolari, e in Aristofane Trigeo vuole farvisi iniziare al piú presto prima che abbia a morire, come teme, sebbene debba farsi prestare il denaro per il sacrificio prescritto[30]. Abbiamo già visto (p. 151 s.) che a questi nel corso del V sec. si

---

[23] *Fr. Orph.* 230 K.; Aesch. *Lyc.* fr. 146; Eur. *Phaeth.* fr. 782; A. Dieterich, *Nekyia* (1893), p. 95 ss.
[24] Isocr. 4, 28; Soph. fr. 753.
[25] Democr. fr. 297.
[26] Demosth. 25, 53; Hyper. *Epit.* in Stob. 124, 36.
[27] Paus. X 28, 1 ss.; Dem. 25, 52.
[28] Dittenberger, *Syll.*³ 83.
[29] Herod. VIII 65; Isocr. 4, 157; Orig. *Contra Cels.* III 59.
[30] Aristoph. *Pax*, 277 s., 374 s.

aggiunsero i misteri di Sabazio. L'orfismo (cfr. p. 79 ss.), che nel VI secolo era penetrato specialmente nelle classi superiori, appare ora gradualmente scivolato fino agli strati sociali inferiori, e sopravvive in piccole conventicole. Esso si diffuse soprattutto nella Magna Grecia, dov'è attestato dai ritrovamenti sepolcrali. In esso è sorprendente l'esclusività di tipo non-greco della setta, che pretendeva sepolcreti separati [31]. Tuttavia anche nella madrepatria fa ancora molto parlare di sé. La tragedia e la commedia e non per ultima la filosofia se ne occupano ora seriamente e scherzosamente. Cominciò a formarsi una letteratura orfica, che, come ci dice Platone, era zelantemente messa al servizio della propaganda [32]. Essa conteneva in parte teorie sull'origine del mondo e sugli inizi della civiltà [33] e in parte — e questo era il lato piú importante — informazioni pratiche sul rituale dei sacrifici, sull'astensione dalla carne, e anche formule magiche, con cui ci si poteva purificare da una colpa commessa personalmente o ereditata, si poteva danneggiare un nemico, giovare non solo ai viventi, ma anche liberare dalle pene dell'al di là gli estinti [34]. Possiamo dunque cogliere qui una specie di « indulgenza » e qualcosa di paragonabile alle cosiddette messe per i defunti. È caratteristico il fatto che la liberazione dalle pene dell'oltretomba si ottenesse con mezzi magici, e non mediante il pentimento e il rimorso.

La fede nella trasmigrazione delle anime fu tenuta viva anche dalle comunità pitagoriche che dopo essere state scacciate dall'Italia meridionale s'erano formate nella madrepatria: cosí a Eliunte nel Peloponneso e a Tebe, dove dimorò Filolao e Liside fu maestro di Epaminonda [35].

Affatto diversa da tutte queste è una credenza, che secondo la testimonianza di Aristofane era già popolare al tempo suo, secondo cui le anime dopo la morte si trasformano in stelle [36], come per

[31] Ritrovamenti di tombe: qui sopra, p. 82. Iscrizione di un cimitero di Cuma della prima metà del V sec. a. C.: « Qui può essere sepolto solo un iniziato ai misteri di Bacco ». Cfr. O. Kern, *Orpheus* (1920), p. 5 n. 2.

[32] Eur. *Hipp.* 952 ss.; Plat. *Resp.* II 364 B-E.

[33] Fr. 1 (Aristoph. *Aves*, 690 ss.), 15 (Plat. *Crat.* 402 B), 292 Kern.

[34] Fr. 232 Kern; cfr. Eur. *Alc.* 965 ss., *Cycl.* 646 ss. Anche l'idea d'un libro delle colpe (Eur. *Mel. Desm.* fr. 506) sembra provenire da questi ambienti.

[35] Plat. *Phaedo*, 57 A, 61 D; Diog. Laert. VIII 7, 46.

[36] Aristoph. *Pax*, 832 ss.; inoltre E. Rohde, *Psyche*³, II 131 n. 2.

esempio è detto del poeta Ione di Chio evidentemente morto da poco. La assoluta diversità di questa fede dal modo greco di pensare suggerisce un influsso straniero e precisamente persiano: secondo la fede persiana le *fravashi*, le essenze originarie spirituali dell'uomo, sono stelle [37]. Tale fede perdura per tutta l'antichità: anche l'anima di Cesare, dopo che questi fu assassinato, è trasportata come stella in cielo [38]. Ancora nel 1903 una pia donna di Lisbona credette di riconoscere l'anima del Papa Leone XIII, morto da poco, nella stella di Venere visibile già prima del tramonto [39].

Invece quando in numerose iscrizioni tombali leggiamo che l'etere ha accolto l'anima dei defunti, non si tratta che di filosofia popolarizzata. Perfino un'iscrizione ufficiale del 431 a. C. per gli Ateniesi caduti a Potidea ha accolto questa concezione:

> Le loro anime ha accolto l'etere, i corpi la terra. Davanti alle porte di Potidea essi sprofondarono nella morte.

In luogo dell'etere s'incontrano non di rado anche l'Olimpo, il cielo o le stelle. Talora la via lattea è considerata come dimora delle anime degli estinti [40].

Ma per quanto la fantasia dei Greci si sia vivamente interessata alla elaborazione delle rappresentazioni dell'al di là, non sembra che queste abbiano esercitato un influsso decisivo sul comportamento degli uomini durante la vita. In sostanza per il greco, o almeno per il greco medio, la vera vita resta pur sempre quella alla luce del sole.

Da questo punto di vista anche i monumenti funerari parlano un linguaggio assai chiaro. Vi si trovano certo anche testimonianze dell'antica credenza nelle anime, che sopravvive indistruttibile nel popolo. Il costume d'innalzare cenotafi ai morti di cui non si fosse ritrovato il cadavere rimase sempre viva e ad Atene durante la solenne sepoltura dei caduti in guerra si soleva portare anche una bara vuota, coperta, per i dispersi [41]. È noto quale indignazione

---

[37] H. Lommel, *Die Religion Zarathustras* (1930), p. 152 s.
[38] Ovid. *Met.* XV 843 ss.
[39] « Schwäb. Merkur » 31 luglio 1903, n. 351.
[40] C.I.A. I 442; cfr. Soph. *Aiax*, 1192; Eur. *Suppl.* 531 ss. Altre iscrizioni in A. Dieterich, *Nekyia*, p. 106 n. 1 e E. Rohde, *Psyche*[8], II 384 n. 2; 94 n. 1.
[41] Thuc. II 34, 3.

degli animi scatenò il fatto che dopo la vittoriosa battaglia delle Arginuse (406 a. C.) a causa della tempesta ai capitani non riuscí di recuperare i naufraghi e i morti [42]. I « mausolei », propri in particolare dell'Asia Minore, erano considerati la dimora dei morti eroizzati e le *klinai* che vi si ponevano dovevano servire a loro per sdraiarsi. Dalla stessa idea ebbero origine i cosiddetti lettisterni, che rappresentano il morto sdraiato su una cline presso il banchetto mentre i suoi parenti si accostano a lui adorando. Sulle ampolle attiche per unguento, che facevano parte del corredo dei morti, si trova talora raffigurato il dèmone della morte (v. p. 158) e anche il nocchiero dei morti Caronte che Euripide fa apparire in una visione ad Alcesti (252 ss.) e che è introdotto pure da Aristofane (*Rane* 139 s., 206). Anche Hermes appare quale guida delle anime. Fatta astrazione da queste allusioni non troppo frequenti all'Ade, vi sono solo scarsi cenni alla vita dell'al di là come a un'esistenza superiore e beata. Se il celebre rilievo di Villa Albani, che rappresenta Euridice ricondotta sulla terra, sia in relazione con la dottrina orfica dell'immortalità, resta in dubbio, poiché appunto quel ritorno alla vita non si è realizzato. L'antico costume attico di seminare grano sulle tombe recenti ed il rinvenimento di spighe sulle pietre tombali o tra la suppellettile funeraria [43] sono in ogni caso connessi al culto di Demetra e potrebbero essere un simbolo d'origine eleusina. Pure queste sono rare eccezioni. Di regola l'elleno anche sulle pietre sepolcrali raffigura i suoi cari estinti cosí come erano nella vita: la giovane donna che s'ingioiella, il guerriero valoroso alto sulla sella, che stende a terra il nemico, l'uomo e la donna che si porgono la mano, o il figlio in atto di separarsi dai genitori per partire in guerra. In tali scene può certo esserci in parte una delicata allusione alla separazione dalla vita, però, ciò non ostante, per le pietre sepolcrali che ancora oggi vediamo davanti al Dipylon d'Atene è tuttora valido quel che Goethe osservava vedendo i primi monumenti sepolcrali romani a Verona: « I sepolcri sono gentili e commoventi e raffigurano sempre la vita ... L'artista vi ha rappresentato

[42] Xen. *Hell.* I 6, 33 ss. parla soltanto dei naufraghi, mentre Diodoro XII 100 ss. dà forte rilievo all'abbandono dei morti.

[43] P. Wolters, in « Die Antike » VI (1930), p. 283 ss.; Eur. *Hyps.* fr. 757 usa l'immagine della spiga per la vita e la morte in un senso del tutto razionalistico.

con maggiore o minore talento solo la semplice presenza degli uomini e con ciò ha reso la loro esistenza ininterrotta e duratura »[44]. Cosí queste immagini sono l'espressione d'un forte senso della vita che compiange la perdita della vita come tale, ma pure vi si rassegna, senza preoccuparsi dell'al di là. A questo spirito corrispondono anche le iscrizioni, per quel tanto che supera la pura menzione del nome e della patria. Ne valga ad esempio una un poco piú ampia, forse ancora del VI secolo e che tradisce un modo di pensare puramente ellenico, ritrovata ad Eretria nell'Eubea[45]:

Salute a voi che passate di qui, dove io riposo nella morte. Accostati e leggi tranquillo chi è sepolto qui: uno straniero di Egina, Mnesiteo, figlio di Dorimaches, che la madre, la cara Timarete, ahi compianse. Ella da poco mi ha fatto erigere questa pietra alta sul tumulo. Sii a lui benigno, Ade, che lo hai tratto nelle tenebre! Questo Timarete dedica al suo amato figlio estinto.

---

[44] Gœthe, *Werke*, « Jubil.-Ausg. » XXVI, p. 43.
[45] H. Diels, *Die Stele des Mnesitheos*, in « Berl. Sitzungsb. » Phil.-hist. Kl., 1908, p. 1040 ss.

Capitolo IV
FESTE, PREGHIERA, SACRIFICIO, MANTICA

Il greco era un popolo eccezionalmente amante delle feste, che si ripartivano su tutto l'anno ed equivalevano per lui al nostro giorno settimanale di riposo. Si trattava solo di feste degli dèi, ma la religione greca sapeva includere nel suo ambito non solo la serietà, ma anche la gioia e perfino la licenza, di cui regolava l'espressione e con questo stesso la moderava. E quando Aristofane fa andare Trigeo a prendere dal cielo la Gioia della festa (Θεωρία) in persona [1], ci fa vedere chiaramente la serenità greca, da Nietzsche in qua troppo spesso messa in dubbio, diffondere il suo luminoso splendore sulle feste religiose. Alcune di queste feste erano locali e celebrate solo da una città, altre appartenevano ad una tribú e altre ancora erano panelleniche (cfr. p. 53).

Una delle piú splendide tra le feste celebrate da una sola tribú era quella ionica di Apollo in Delo, di cui il primo inno omerico ci descrive la bellezza e lo splendore [2] e che nel V sec. non aveva perduto ancora nulla della sua importanza, ma anzi dagli Ateniesi (426/5) era stata trasformata in una festa quinquennale che supera-

---

[1] *Pax*, 847 ss.
[2] *Hymn. Hom.* 1, 146 ss.

va ogni altra manifestazione [3]. Caratteristica di questo periodo è la progressiva spiritualizzazione delle feste religiose, che nella massima parte includevano esibizioni poetiche e musicali e con il loro carattere agonistico davano agli artisti l'occasione di sviluppare al massimo il loro talento. Ciò vale in modo particolare per le feste dionisiache, nelle quali, corrispondentemente al duplice carattere del dio che soffre e trionfa, la commedia e la tragedia ponevano innanzi agli occhi degli spettatori la vita umana nel suo aspetto serio e in quello gioioso, nella gioia e nel dolore, con forza e passione, bellezza e profondità, e non si esitava neppure a far apparire sulle scene gli stessi dèi. Queste, nel periodo di splendore d'Atene, erano le « ricreazioni dello spirito », di cui Tucidide fa parlare Pericle, e in cui non per ultima agí la forza della religione ellenica che educava ad una concezione spirituale della vita [4]. Anche nei tre giorni della festa delle Antesterie veniva in luce la singolare duplice natura di Dioniso in cui erano congiunte la vita e la morte, la gioia e il dolore. Nel primo giorno — le *pithoigiai* (« l'apertura dei vasi ») — si davano allegri ricevimenti nelle case, ai quali potevano prender parte anche gli schiavi, e ci si rallegrava dei primi fiori, felici che l'inverno fosse passato. Il secondo, le *choai*, era dedicato ai morti: si offrivano libagioni funebri ai defunti, gli spiriti venivano su nel regno dei vivi, li si invitava a banchetto e si presentavano loro dei frutti (cfr. p. 69). Nel terzo giorno, le *chytrai*, dopo che nella notte precedente si era celebrato nel tempio del dio il suo matrimonio con la basilissa, la sposa del basileus, dominavano la gioia e la licenza: si organizzavano allegre bevute e baccanti in maschera attraversavano a frotte la città, a piedi o su carri, e motteggiavano su quelli che incontravano. Le Apaturie ad Atene erano una grande festa di famiglia, che le fratrie, le associazioni gentilizie, celebravano in onore di Zeus e Atena, e durante le quali i neonati venivano accolti nella comunità familiare e i giovani già cresciuti, gli efebi, e le ragazze da marito segnati nelle liste della fratria. In questa occasione essi dovevano dar prova del loro progresso negli studi e recitare brani dei poeti letti nelle scuole [5].

---

[3] Thuc. III 104.
[4] Thuc. II 38.
[5] Plat. *Tim.* 21 B.

Ciò che Dioniso era per Atene, a Sparta era rappresentato da Apollo. A lui erano dedicate le feste principali: le Iacinzie, in cui si celebravano la morte e la resurrezione del fanciullo ucciso da Apollo con uno sfortunato lancio del disco, e che comportavano ricchi sacrifici, giuochi e cori musicali; quindi le Carnee, che da festa campestre in onore del dio pastore Karnos erano diventate una festa guerresca di Apollo, con suono di flauti, recite di canti eroici e altre gare; e finalmente le Gimnopedie, durante le quali i ragazzi danzavano nudi nei cori e davano prove della loro forza e agilità. Anche la sorella di Apollo Artemide era venerata a Sparta in una antichissima statua di legno intagliato e sotto il nome di Ortia (cioè la eretta), e presso il suo altare aveva luogo annualmente — al posto, com'è probabile, di primitivi sacrifici umani — la flagellazione degli efebi, del cui sangue si bagnava l'altare, e che dovevano provare in questo modo la loro resistenza nella sopportazione del dolore [6].

La preghiera senza dubbio anche in questo periodo conserva, nella maggior parte dei casi, il suo carattere ingenuamente egoistico. Nel tempio di Leto a Delo si leggevano questi versi pieni di promesse per i pii pellegrini:

> È la giustizia un bene e un bene è la salute, ma ciò che piú rallegra è veder adempiuto il proprio desiderio [7].

La commedia in modo particolare ci offre numerosi esempi di ciò [8]. Anche presso gli oratori attici sono tutt'altro che rare le preghiere agli dèi perché appoggino la causa da loro patrocinata [9]. Tucidide ci descrive una invocazione solenne ed ufficiale tenuta in occasione della partenza della grande flotta ateniese per la Sicilia, ma purtroppo senza riferirci piú dettagliatamente « le preghiere consuete ». Ad esse s'univano il canto dei peana e l'offerta di libagioni [10]. Piú importanti di quelle ufficiali, che hanno sempre e ovunque un carattere di formalità, sono, per la natura della religiosità,

---

[6] Paus. III 16, 7; Plut. *Lyc.* 18.
[7] Arist. *Eth. Eud.* I 1, 1214 a 5 s.
[8] Aristoph. *Acharn.* 237 ss.; *Equit.* 551 ss., 581 ss.; *Pax*, 390 ss., 433 ss.; *Thesm.* 1136 ss.
[9] Per es. Dem. 18, 1.8; Lyc. *Contra Leocr.* 1.
[10] Thuc. VI 32.

le preghiere dei privati. Appare in queste che il processo d'interiorizzazione iniziatosi nel VI sec. (cfr. p. 119 s.) ha continuato, almeno presso gli individui di piú illuminata religiosità, a svilupparsi. Affatto conformi allo spirito della religione popolare, se pure composte in una lingua elevata e solenne, sono le preghiere che troviamo in Sofocle: cosí l'appello che dalla profonda sciagura in cui si trova Tebe angustiata dalla peste s'innalza agli dèi supremi, Apollo e Artemide, Ares e Atena, Zeus e Dioniso [11]; o l'invocazione dell'*Antigone* a Dioniso, da cui ancora all'ultimo momento il coro si attende aiuto [12]. Anche Oreste ed Elettra chiedono per la loro vendetta il soccorso della giustizia divina [13]. L'elegia conviviale di Ione di Chio, amico di Sofocle, che c'introduce nella vita quotidiana, termina con una preghiera, la cui conclusione ricorda il precedente di Senofane:

> Padre del vino, Dioniso, che ti compiaci dei bevitori ornati di corona, io ti saluto, patrono del lieto festino! Concedi lunga vita, tu, protettore delle nobili azioni, e bere e scherzare e una mente sempre onesta [14].

Tutt'altro è lo spirito della preghiera che Euripide nelle *Troiane* (884 ss.) mette sulle labbra di Ecuba:

> Tu che la terra reggi e vi regni, chiunque tu sia, incomprensibile al nostro pensiero, Zeus, o legge di natura o spirito dell'uomo, io ti prego, poiché silenziosamente volgi e tramuti le cose terrene con giusta mano.

Questa è in effetti, come il poeta fa dire a Menelao, una « preghiera di nuovo tipo ». È vero che anche Eschilo parla una volta di Zeus « chiunque egli sia » [15]; ma in lui parlano l'umiltà e la modestia religiosa, qui invece parla uno scettico che, imbevuto di illuminismo filosofico, solo a fatica accorda il suo concetto metafisico della divinità con la fede popolare nella giustizia degli dèi. Molto piú semplici e prive d'artifizio appaiono due preghiere di Socrate in Platone. Una alla fine del *Fedro*: « Caro Pan, e voi altri dèi, che qui abitate, possiate concedermi di esser bello nell'intimo, e nell'esteriore esser solo tale, quale all'interiore si conviene. Che io

---

[11] *Oed. R.* 151 ss.
[12] Soph. *Ant.* 1115 s.
[13] Soph. *El.* 1376 ss.
[14] Ion, fr. 1, 13 ss. Cfr. Xenophan. fr. 1, 13 ss.; *Cert. Hom. et Hes.* 157 s.
[15] Aesch. *Ag.* 160: cfr. qui sopra, p. 111.

possa avere tanto oro, quanto può avere ed usare chi ha il dominio di sé »[16]. L'altra è nel *Fedone*, prima che Socrate beva la cicuta, con cui non è il caso di libare: « ma si può bene, afferma Socrate, e si deve pregare gli dèi, affinché il passaggio da qui a là si compia felicemente; cosí quindi io prego, e cosí possa accadere »[17]. Una tale assoluta liberazione della preghiera dalla richiesta di beni esteriori e dell'adempimento di desideri personali, che in tutti i tempi i credenti ingenui sogliono avanzare, ed il suo positivo rivolgersi alla interiorità, come qui appare, corrisponde anche al racconto di Senofonte, secondo cui Socrate pregò gli dei di volergli dare il bene, dato che essi sapevano certo che cosa fosse bene[18]. Perciò anche la preghiera ufficiale spartana « che gli dèi potessero accordare oltre al bene il bello » trovò l'approvazione di Socrate[19].

Diversa è naturalmente la situazione nelle masse. Per loro è ancor sempre valido l'antico detto esiodeo, per cui « gli dèi chiedono doni »[20]; e sacrifici e doni votivi sono offerti in gran copia da singoli e da comunità. Abbiamo già ricordato[21] il tentativo di Delfi di operare anche qui una semplificazione, facendo consistere l'essenziale nel sentimento pio, e non nella grandezza e nel valore delle offerte.

Non pochi di questi sacrifici e donazioni possono essere considerati come prove di gratitudine (χαριστήρια)[22] per l'aiuto ricevuto dagli dèi: per es. la celebre base di tripode in bronzo, formata da tre serpenti avvinghiati fra loro, che gli alleati greci dedicarono a Delfi in ringraziamento della vittoria di Platea (479)[23] e che ancora oggi si può vedere a Costantinopoli, o la splendida Nike di Peonio che i Messeni eressero in Olimpia (verso il 425) anch'essi come ringraziamento per i loro successi militari[24]. Anche i privati offrivano sacrifici di ringraziamento per le vittorie conseguite negli agoni, come ad es. il poeta Agatone per la vittoria in un agone tragico[25].

---

16 *Phaedr.* 279 BC.
17 *Phaedo*, 117 BC.
18 *Mem.* I 3, 2.
19 [Plat.] *Alc. II* 148 C.
20 Hes. fr. 247 (qui sopra, p. 46).
21 Sopra, p. 64 s.; cfr. anche Xen. *Mem.* I 3, 3; Isocr. *Nic.* 20.
22 Per l'espressione cfr. Xen. *Cyr.* IV 1, 2.
23 Herod. IX 81.
24 Paus. V 26, 1.
25 Plat. *Conv.* 173 A.

Gli scavi in Olimpia e a Delfi, confrontati con le notizie di Pausania e con gl'inventari del Partenone, ci danno ancor oggi un'idea della ricchezza e della quantità dei doni votivi che la pietà ellenica offriva agli dèi. Si solevano offrire sacrifici perfino per aver ricevuto una lieta notizia (εὐαγγέλια θύειν)[26]. Dei doni votivi ad Asclepio in ringraziamento per le guarigioni si è già parlato (p. 145). Talvolta l'invito alle donazioni proveniva dal santuario stesso: cosí Iperide racconta che lo Zeus di Dodona esortò gli Ateniesi ad adornare di nuovo la statua di Dione, il che fu fatto con considerevole spesa[27]. Il senso religioso di tutti questi atti era dato dal bisogno di entrare in rapporto diretto con la divinità. Cosí alla base del sacrificio c'era l'idea di una mensa comune col dio, che si manifestava nella spartizione della carne o delle focacce sacrificate e che sopravviveva nelle cosiddette teoxenie (ospitalità offerte agli dèi). Quest'uso a Delfi si era sviluppato in una festa particolare, nella quale ora Apollo era accolto come ospite dai Delfii, dopo il suo ritorno dalla terra degli Iperborei, ora il dio stesso appariva quale amichevole anfitrione e invitava alla sua tavola ben guarnita gli uomini pii e meritevoli, come ad es. Pindaro e i suoi discendenti[28].

Anche la mantica in tutte le sue forme (cfr. p. 66 s.) è ancora in piena fioritura, sebbene si facciano notare già in questo periodo chiari segni del suo declino. La fede nelle diverse forme di rivelazione divina costituisce una parte essenziale della religiosità greca. Essa da un lato è in rapporto con la convinzione che gli dèi si preoccupino degli uomini, con la fede nella provvidenza[29], dall'altro con la fede nel destino: poiché una preveggenza o una prescienza del futuro presuppone a rigore un corso stabilito e immutabile degli eventi, che si possa indovinare da certi segni. Questo presupposto di una regolarità del corso delle cose è la ragione per cui la mantica non è affatto necessariamente rifiutata dalla filosofia. Però sarebbe erroneo cercare in questo campo un rigore logico. Nella

[26] Xen. *Hell.* I 6, 37; IV 3, 14, e quindi Plut. *Ages.* 17, cfr. 33. Aristoph. *Equ.* 1320 e schol.; Aeschin. 3, 160; Plut. *Dem.* 22.
[27] Hyperid. *Pro Eux.* 24 s. Blass-Jensen. Per l'archeologia dei luoghi cfr. « Philologus » L (1891), p. 499 ss.
[28] Hes. fr. 216 R.; Ath. IX 372 A; *Ser. num. vind.* 557 F; *Vita Pind.* p. 97.
[29] Eur. *Suppl.* 211 ss.

grandissima maggioranza dei casi la mantica serve a integrare anche sul terreno pratico l'insufficienza della conoscenza umana: quando si è in dubbio sul da farsi si cerca di conoscere la volontà degli dèi. Gli individui dotati di capacità mantiche sono considerati, come dice la parola stessa, ispirati, rapiti dal dio (propriamente « deliranti »). Di alta considerazione godevano ancora gli oracoli di Delfi e di Dodona [30], e anche quello di Trofonio a Lebadea in Beozia [31]; uno di Gea, a cui poi seguí anche qui Apollo, è stato scoperto non molto tempo fa a Corinto[32]. Anche se l'entusiasmo estatico che aveva colto il VI sec. era calato, si sente tuttavia anche adesso parlare ancora di Bacidi e Sibille [33]. Diversi oracoli correvano di bocca in bocca, senza che se ne conoscesse l'origine, e le loro parole erano anche mutate a seconda delle circostanze, come osserva ironicamente Tucidide [34]. Naturalmente assieme ad essi circolavano un gran numero di falsi, e perciò si venne a distinguere tra detti degli « dèi », cioè degli oracoli riconosciuti, e previsioni di singoli veggenti (μάντεις, χρησμολόγοι): e queste furono dichiarate meno sicure o senz'altro false [35]. La commedia riversò tutto il suo ridicolo su uomini come Lampone e Diopite [36]. Ciò non ostante gli uomini politici e i comandanti avevano sempre intorno a sé simili veggenti, di cui si servivano per raccomandare al popolo la loro politica, ma da cui talvolta furono pure funestamente influenzati nella direzione della politica e della guerra, a seconda del loro personale atteggiamento di fronte alla mantica.

Prima della battaglia di Salamina la Pizia si mostrò piú prudente che coraggiosa e solo Temistocle mutò l'oracolo, che consigliava di ritirarsi dietro un muro di legno, da disfattista, com'era in effetti, in aggressivo, interpretando le parole « muro di legno », che volevano indicare le palizzate della cittadella, come un'allusione alla flotta, e dall'espressione demoralizzatrice seppe sprigionare la scintilla della speranza [37]. Perfino un uomo illuminato come

---

[30] Cfr. C. Karapanos, *Dodone et ses ruines* (1877), pp. 47 e 72, tavv. 26, 2; 34, 4.5.
[31] Paus. IX 39.
[32] S. Eitrem in « Philol. Wochenschr. » 1931, col. 765.
[33] Aristoph. *Nub.* 962; *Pax,* 1064 ss., 1095, 1116, 1119.
[34] Thuc. II 54.
[35] Eur. *El.* 339 s.; *Iph. Aul.* 520 s., 956 ss.
[36] Aristoph. *Equ.* 1085; *Nub.* 331 ss.; *Aves,* 521, 959, 988.
[37] Herod. VII 140-143.

Pericle si serviva per i suoi fini politici, come per es. per la fondazione della colonia di Turi sul luogo della distrutta Sibari nell'Italia meridionale (444 a. C.), di veggenti [38]. A questi apparteneva il già ricordato Lampone, che figura anche in un'iscrizione ateniese dell'epoca tuttora conservata [39], e che poco prima del bando dell'ultimo avversario aristocratico di Pericle, Tucidide figlio di Melesia, profetò questo cambiamento politico dal fatto eccezionale di un ariete con un sol corno, fatto che Anassagora aprendo il cranio spiegò naturalisticamente in base a una irregolare conformazione del cervello [40]. Anche il demagogo Cleone sostenne la sua politica di guerra, cui la spedizione contro Pilo diede successo, con detti oracolari, e per questo Aristofane lo satireggia aspramente [41]. Prima dell'impresa di Sicilia i due partiti, quello di Nicia e quello di Alcibiade, misero in moto i veggenti, e naturalmente vinse quello i cui incaricati promisero al popolo montagne d'oro [42]. Tanto più forte quindi dopo la tremenda catastrofe fu la reazione appunto nel campo religioso, tanto piú che l'atteggiamento cauto assunto da Nicia per consiglio del suo profeta in seguito a un'eclissi lunare, fece perdere l'ultima possibilità di salvezza causando addirittura la distruzione della flotta [43]. Allo stesso modo, quando all'inizio della guerra del Peloponneso scoppiò ad Atene la grande peste, tutti i mezzi religiosi, preghiere, sacrifici e oracoli, furono assolutamente inefficaci [44]. Nel IV sec. la Pizia si compromise pubblicamente con la sua aperta presa di posizione per Filippo il Macedone, sia che fosse stata da lui corrotta, sia che condividesse in buona fede la politica di Isocrate [45].

Non può destar meraviglia il fatto che esperienze come la grande peste e la sconfitta di Sicilia, in cui venne crudamente in luce il legame fatale tra politica e religione, abbiano inferto in vaste cerchie un duro colpo alla religione in generale e in special

---

[38] Aristoph. *Nub.* 332.
[39] Dittenberger, *Syll.*[3] 83.47.60.
[40] Plut. *Per.* 6.
[41] Aristoph. *Equ.* 61, 115 s., 196 ss., 217 ss., 817 ss., 961, 1058, 1080, 1229.
[42] Plut. *Nic.* 13.
[43] Thuc. VII 50; VIII 1; Plut. *Nic.* 23.
[44] Thuc. II 47, 4.
[45] Aeschin. 3, 130; Plut. *Dem.* 20.

modo alla fede nella mantica. Che i profeti si vendano è un sospetto spesso dichiarato [46], e si mette anche in questione se in genere sia possibile allo spirito umano guardare nel futuro [47]. Ciò nonostante un uomo della levatura spirituale di Sofocle è profondamente convinto della verità degli oracoli, anzi per lui la religione sta o cade con la mantica [48], mentre Euripide assume di fronte a questa un atteggiamento assolutamente negativo. Lo stesso Socrate consiglia a Senofonte di recarsi a Delfi prima della piú importante decisione della sua vita, ed è convinto di ricevere lui stesso nei sogni avvertimenti divini [49]. In generale la posizione della filosofia di fronte alla mantica non è affatto unitaria: mentre Senofane le era decisamente avverso, Eraclito riconosceva nella profezia entusiastica una rivelazione divina [50]. Il razionalismo della sofistica cercò, nei casi in cui assunse una posizione positiva di fronte alla mantica — come ad es. con Antifonte —, di portare una sistematicità anche in questo campo oscuro (e lo stesso fece piú tardi la stoa) [51]. Platone non le fu piú avverso di Socrate [52], mentre non l'accolsero né la teologia di Aristotele né quella dei cinici: anzi quest'ultima la combatté appassionatamente. Questo atteggiamento della filosofia verso la mantica si riflette d'altro canto nell'atteggiamento dei piú celebri oracoli verso la filosofia. Delfi non solo sopportò un Socrate, ma lo dichiarò perfino, in risposta alla nota domanda di Cherefonte suo amico, il piú saggio degli uomini [53]; ed è abbastanza strano che questo riconoscimento da parte della piú alta autorità religiosa della Grecia non lo abbia protetto dalla condanna per empietà. Data la ormai larga diffusione della incredulità verso la mantica, i sacerdoti di Delfi videro forse un alleato in un uomo che era cosí spiritualmente vicino alla religione apollinea. Anche di fronte allo stesso Aristotele Delfi sembra aver assunto un atteggiamento amichevole: per lo meno sappiamo di onori, che gli sarebbero stati decretati da Delfi

---

[46] Soph. *Ant.* 1034 ss., 1055; *Oed.* R. 387 ss.; Eur. *Iph. Aul.* 520.
[47] Eur. *Hel.* 744 ss.; *Phoen.* 954 ss.; *Philoct.* fr. 795; fr. 973.
[48] Soph. *Oed.* R. 898 ss.
[49] Xen. *An.* III 1, 4 ss.; Plat. *Crito,* 44 AB; *Phaedo,* 60 E.
[50] Cic. *De div.* I 3, 5; Heraclit. fr. 92 e 93.
[51] Antiph. fr. 78-81 a.
[52] Plat. *Phaedr.* 244 AB; *Men.* 99 CD; *Conv.* 188 CD; *Phaedo,* 85 AB.
[53] Plat. *Apol.* 21 A; Xen. *Apol.* 14; Diog. Laert. II 37; *schol. ad Aristoph. Nub.* 144.

e di cui poi fu spogliato. Anche se non diede molta importanza al fatto, Aristotele non restò però del tutto indifferente di fronte ad esso, e si rivolse ad Antipatro [54]. E non è impossibile che tutto questo sia in qualche relazione con i sospetti politici che su di lui correvano in Atene (cfr. sopra, p. 134).

Cosí l'atteggiamento di fronte alla mantica riflette i diversi tipi della religiosità greca: il rigoroso razionalismo la ripudia e non si accontenta di una teologia di compromesso, quale sarà piú tardi rappresentata p. es. da Plutarco [55]; chi invece, come Sofocle, Socrate, Platone, sa vedere nell'essenza della religione il lato irrazionale e mistico, la accoglie con riverenza, nonostante tutti gli abusi, come una delle possibili forme della rivelazione divina.

---

[54] Aelian. *Var. hist.* XIV 1.
[55] Plut. *Per.* 6, 3.

Capitolo V
LE DIVERSE CONCEZIONI DELL'AZIONE DEGLI DÈI

La gran massa si rappresentava probabilmente anche in questo tempo l'agire degli dèi all'incirca ancora nello stesso modo in cui glielo aveva raffigurato Omero, il poeta « che educò la Grecia ». Altrimenti non sarebbe stato necessario p. es. che Platone combattesse cosí a fondo proprio le concezioni omeriche degli dèi. L'agire degli dèi è, secondo queste ultime, di carattere assolutamente personale ed è basato sulla loro onnipotenza e onniscienza, che si estendono a tutti i particolari. È proprio un ateo, Crizia, che ci presenta questo come il punto essenziale della religione:

> È un essere glorioso di vita eterna, il cui spirito ode, vede ed è pieno di sapienza, che tutto osserva, divino per natura. Egli sente ogni parola che gli uomini dicono, e nessun fatto resta occulto al suo sguardo. Anche se tu pensi il male soltanto in silenzio, gli dèi lo vedono, ché la loro saggezza giunge ovunque [1].

Anche il voto segreto del giudice sta visibile innanzi agli occhi degli dèi ed essi sanno chi ha votato contro giustizia [2]. È ancora egualmente viva la fede che gli dèi appaiano talvolta sconosciuti sulla

---

[1] Critias, *Sisyph.*, fr. 25, 17 ss.
[2] Dem. 23, 339.

terra sotto spoglie umane ed osservino le azioni degli uomini: cosí il pastore taurico, che vede seduti sugli scogli, vicino alla spiaggia, i due amici stranieri Oreste e Pilade, li prende per i Dioscuri o per divinità marine della stirpe di Nereo ed è subito pronto ad adorarli [3]. E ancora Ovidio rinnova l'antica leggenda di Zeus ed Hermes che sotto forme umane percorrono la Frigia e sono respinti da centinaia di case e poi accolti ospitalmente in una povera capanna da Filemone e Bauci, la cui pietà viene premiata [4]. Che tale fede sia durata per secoli lo prova l'avventura di Paolo e Barnaba a Listra, città non lontana da quella stessa regione [5]. Al messaggero Fidippide, inviato a Sparta prima della battaglia di Maratona, appare presso Tegea il dio Pan, che chiede di essere venerato in Atene, verso la quale è benevolmente disposto. E poco prima della battaglia di Salamina l'ateniese Diceo vide nella pianura triasia, devastata dai Persiani, un gran numero di uomini venire in processione da Eleusi avvolti in una nube di polvere e li udí elevare il grido mistico di Iacco; egli riconobbe in ciò una rivelazione divina per la salvezza di Atene [6]. Tali epifanie erano certo eccezioni, però potevano accadere ogni giorno, poiché il greco si sentiva sempre circondato da potenze divine. Gli dèi abitavano, sí, sull'Olimpo o « nel cielo », però dominavano sulla terra e gli uomini erano il principale oggetto delle loro cure, della loro benevolenza e del loro potere punitivo. Tutto insieme questo costituisce la fede nella provvidenza divina (πρόνοια), e anche da parte cristiana sarà ancora aspramente ripreso un sofista ateo per aver in uno scritto « negato la provvidenza » [7]. Cosí anche Giocasta in Sofocle abbandona con la fede nella mantica pure quella nella provvidenza [8]. Invece questa è rappresentata minutamente nella cosiddetta teodicea delle *Supplici* di Euripide: senza l'assistenza divina il genere umano semplicemente non potrebbe esistere. È essa che ha guidato l'uomo, mediante la sua predisposizione all'intelligenza, dalla vita bruta alla civiltà, che gli ha prestato il linguaggio e i mezzi per sostentarsi nella vita,

---

[3] Eur. *Iph. Taur.* 264 ss.
[4] Ov. *Met.* VIII 626 ss.
[5] *Act. Apost.* XIV 11 ss.
[6] Herod. VI 105; VIII 65.
[7] Antipho, fr. 12 in Orig. *Contra Cels.* IV 25.
[8] Soph. *Oed. R.* 977 ss.

gli ha fatto trovare il modo di proteggersi dai rigori del clima e l'arte del navigare, che ha reso possibile i rapporti con le terre lontane. Gli ha anche donato una serie di mezzi per informarsi sulla volontà divina, quando la sua scienza vien meno: ragione sufficiente per affidarsi alla sapienza degli dèi [9]. Considerazioni del genere intorno alla provvidenza e all'amore degli dèi per gli uomini (φιλανθρωπία), che per il loro ingenuo punto di vista antropocentrico conservano l'impronta della loro origine popolare, ci offre anche Senofonte; e non deve trarre in inganno il fatto che questi metta le proprie tendenze apologetiche sulle labbra di Socrate [10], e neanche il fatto che ci fosse già, come provano questi passi, chi tale provvidenza metteva in dubbio e chi la negava assolutamente. Altri invece ne erano profondamente compenetrati, come ad esempio l'oratore Andocide, che nelle proprie esperienze piú personali riconosceva la mano di dio [11]. Si può inoltre osservare che l'arbitrarietà del contegno degli dèi, in Omero ancora predominante, si trasforma sempre piú nella fede in un loro giusto dominio, e che parallelamente si compie anche una modificazione nel concetto della religiosità, la quale da pura esattezza ritualistica diventa ora qualcosa che investe anche il comportamento pio, e cioè morale, dell'uomo. Si compie cosí dunque una moralizzazione della fede negli dèi, in quanto si fa strada la convinzione che mediante un contegno morale si possono acquistare la compiacenza e la benevolenza (εὔνοια) degli dèi, mentre con le azioni ingiuste e malvagie ci si attira la loro disgrazia e la loro punizione. In special modo essi vegliano sul rispetto delle « leggi non scritte », che comprendono i doveri verso i genitori e i caduti, il rispetto dell'ospitalità e del giuramento, e in breve quanto per l'elleno costituiva la morale [12]. E si crede perfino che la divinità intervenga con miracoli a favore di chi è pio in questo senso. L'oratore Licurgo racconta che durante un'eruzione dell'Etna una località della Sicilia era minacciata dal torrente di lava. Tutti si diedero rapidamente alla fuga. Un figlio prese allora sulle spalle il vecchio padre, che non poteva piú cam-

---

[9] Eur. *Suppl.* 195 ss.
[10] Xen. *Mem.* I 4, 5 ss.; IV 3, 3 ss.
[11] Andoc. 1, 137 ss.
[12] Lyc. 94; Dem. 18, 275; 23, 61; 45, 53; cfr. Thuc. II 37, 3.

minare, e a causa di ciò proseguí lentamente. Il torrente di lava lo raggiunse; ma allora si vide il flutto aprirsi in due e scorrere attorno al punto dove i due si trovavano, risparmiandoli, mentre gli altri, che avevano pensato solo a sé abbandonando i propri congiunti, furono raggiunti e travolti dalla lava [13]. Gli dèi sono inoltre anche i tutori del diritto, e come tali sono spesso indicati nelle arringhe forensi. Anzitutto fanno giustizia dei delitti di sangue. Essi hanno chiamato gli uomini alla vita e dato loro i mezzi per il sostentamento: chi quindi con la violenza spenga la vita d'un uomo viola a un tempo le leggi divine e quelle umane. Perciò la punizione del delitto di sangue è ricondotta immediatamente agli dèi [14]. L'omicida rende impuri i luoghi sacri e la comunità a cui appartiene: questa fede, che è alla base dell'*Edipo re* di Sofocle, era ancora assai viva al tempo della rappresentazione di questa tragedia [15]. Agli dèi è affidato particolarmente anche il rispetto del giuramento: lo spergiuro deve aspettarsi per sé e per i suoi posteri la loro vendetta [16]. Essi però sono in generale nemici d'ogni delitto e d'ogni ingiustizia, e anche se la punizione non sopraggiunge subito, è pur certo che non mancherà [17]: se non investe il colpevole stesso, in ogni caso colpirà i figli e i nipoti. Questa fede, corrente nell'Antico Testamento, che la colpa dei padri ricade sui figli « sino alla terza e alla quarta generazione » [18], era comunissima anche presso i Greci [19], e riposa sull'antichissima concezione relativa all'organica unità del gruppo familiare, ogni membro del quale era considerato corresponsabile delle azioni di tutti gli altri: come i posteri partecipano alla gloria degli antenati, cosí scontano anche i loro peccati. Talvolta, anzi, la funesta efficacia del peccatore trascende i limiti della famiglia: gl'innocenti che salgono sulla stessa nave con un colpevole, specie con uno spergiuro, sono anch'essi in certi casi destinati a perire per colpa sua [20]. Il colpevole è un « nemico degli

---

[13] Lyc. 95 s.
[14] Antipho, IV α 2; I 3.
[15] Antipho, II α 10, β 11; IV α 3.
[16] Xen. *An.* II 5, 7; Lyc. 79; Aeschin. 3, 110 ss.; Dem. 23, 67 s.
[17] Eur. *Ant.* fr. 223; *Arch.* fr. 255; *Oed.* fr. 555; *Phryx.* fr. 835; *El.* 953 ss.; fr. 979.
[18] *Exod.* 20, 5.
[19] Eur. *Hipp.* 1339 ss.; *Herc. fur.* 1261 s.; *Alc.* fr. 82; *Beller.* fr. 303; Lys. 6, 20.
[20] Ant. 5, 82; Eur. *El.* 1350 ss.; vgl. *Iona*, 1, 7 ss.

dèi », e per questa situazione c'era una parola speciale (θεοσεχθρία), che, benché piú antica, ricorre specialmente negli oratori del IV sec. [21]. Gli dèi non conoscono la grazia, ma li si pensa implacabili e crudeli [22], e talvolta sembra anche che siano essi a trascinare la vicenda alla catastrofe [23].

Per quel che riguarda il rapporto tra il governo divino del mondo e la condotta umana si può notare dal V al IV sec. uno sviluppo nel senso d'una crescente autonomia e responsabilità dell'uomo per le proprie azioni. Mentre nella tragedia attica domina ancora in prevalenza la fede del destino, con cui non di rado va congiunta l'idea che gli dèi stessi accecano il colpevole [24], un tale concetto appare ormai solo di rado negli oratori del IV sec. [25] e del tutto superato è il concetto, per Erodoto ancora naturale, dell'invidia degli dèi, del quale pure Alcibiade si serví a sua discolpa [26]. Guadagna sempre piú terreno l'opinione espressa già da Solone che la colpa dell'infelicità degli uomini debba attribuirsi alla loro follia e perversità, e che, nonostante tutti gli errori degli individui, gli dèi stendano tuttavia la loro mano protettrice sulla comunità dello stato [27]. Oppure si crede che l'aiuto degli dèi sia in stretta relazione con la particolare condotta degli uomini nel senso del detto *fortes fortuna iuvat*, e conduca al successo [28].

Questo atteggiamento per cosí dire tipico dell'elleno verso gli dèi era soggetto naturalmente, come ogni fede religiosa, a molteplici oscillazioni. Eventi felici, come l'esito delle guerre persiane, ravvivavano e rafforzavano la fede nella giustizia degli dèi, nel premio della pietà e nella punizione della superbia e della violenza; mentre la religiosità subiva gravi scosse da esperienze quali l'infuriare della tremenda peste ad Atene (430-29 a. C.). Poiché allora preghiere, offerte ed oracoli non ottenevano nulla, alla fine si smise completamente di rivolgersi agli dèi: si vedeva morire allo stesso modo tanto il pio che l'ateo, anzi i migliori e i piú pieni di abne-

---

[21] Aristoph. *Vesp.* 418; Dem. 22, 59; 25, 66; 58, 66 e altrove.
[22] Soph. *Oed.* R. 829; Antipho, III γ 4.
[23] Dem. 9, 54.
[24] Cfr. sopra, pp. 29 ss., 112 ss.; Soph. *Ant.* 620 ss.
[25] Lys. 6, 22; Lyc. 92; Aeschin. 3, 133; Dem. 14, 39.
[26] Plut. *Alc.* 33; Plat. *Phaedr.* 247 A.
[27] Cfr. sopra, p. 88 ss.; Dem. 18, 324; 19, 297.
[28] Dem. 4, 45; 18, 153; 32, 8.

gazione erano colpiti piú degli altri, per cui si generò una completa indifferenza religiosa [29]. Lo stesso accadde dopo la catastrofe di Sicilia, quando la tremenda delusione scatenò un vero odio per i veggenti e gli uomini politici che avevano assicurato per l'impresa l'aiuto degli dèi [30].

---

[29] Thuc. II 47, 4; 51, 5; 52, 3; 53, 4.
[30] Thuc. VIII 1, 1.

tale e che mai sprofonderanno nell'oblio, perché in esse vive un dio grande, che non invecchia mai [3]. Questa comunità di vita della polis era per l'uomo ellenico l'atmosfera vitale, poiché soltanto in essa egli poteva aver occasione di spiegare le proprie capacità e sperare di raggiungere una certa felicità terrena. Quando egli, per colpa propria o altrui, resta privo di tale comunità, gli pare che la vita abbia perso ogni valore (βίος ἀβίωτος): e cosí sembra infatti all'Aiace sofocleo, che si sente ferito mortalmente nell'onore, all'Eracle di Euripide, che in un accesso di follia s'è macchiato del sangue dei congiunti, al Palamede di Gorgia, se veramente fosse quel traditore che si sospettava, a un padre, che teme di perdere il figlio accusato d'omicidio involontario, e ad ogni valoroso cittadino, che preferisce la morte per la patria a una vita senza onore [4]. Perfino un Socrate, che ha superato questa moralità e religiosità puramente civili e va alla morte per un ideale piú alto, quello dell'uomo morale per se stesso, si sente cosí strettamente congiunto alla patria da non poter concepire l'attività propria al di fuori di essa, mentre naturalmente anche una vita tra i concittadini, ma senza la possibilità di svolgere la sua attività, gli sembra priva di valore [5].

È certamente incontestabile che gli stimoli ad una condotta morale, provenienti direttamente dalla religione popolare greca, non erano né numerosi né forti. Vi appartiene anzitutto l'adempimento dei doveri religiosi, cioè l'osservanza delle « leggi non scritte » (ἄγραφοι νόμοι) già ricordate, che comprendono la venerazione cultuale degli dèi, la pietà verso i familiari viventi ed estinti, la santità del giuramento, l'inviolabilità dell'ospitalità e la continua dedizione alla patria [6]. Che la loro osservanza fosse strettamente richiesta e considerata una questione d'onore è sottolineato da Pericle in Tucidide [7]. Era convinzione profonda d'ogni cittadino che egli apparteneva non soltanto a sé e ai genitori, ma alla

[3] Soph. *Ant.* 454 s.; *Oed.* R. 865 ss.
[4] Soph. *Ai.* 473 ss.; Eur. *Herc. fur.* 1255 ss., 1301 s.; Gorg. *Pal.* 20 s.; Antipho, III β 10; Dem. 60, 28.31.
[5] Plat. *Apol.* 29 DE, 30 A, 38 A. Il nuovo ideale morale di Socrate agisce anche nell'animo di Alcibiade, dal momento che, di fronte a quell'ideale, la sua vita non gli appare piú degna d'essere vissuta: cfr. Plat. *Conv.* 216 A.
[6] Cfr. sopra, p. 69.
[7] Thuc. II 37, 3.

patria, e che mettere la propria vita a disposizione di questa costituiva un dovere sacro [8]. Ci si aspettava anche che il povero si procurasse con l'onesto lavoro i mezzi per vivere e per sottrarsi gradualmente alla povertà [9]. Dei doveri verso la famiglia faceva parte quello dei figli, che erano tenuti a mantenere i genitori incapaci di lavorare. La mancanza a simili doveri rendeva impossibile rivestire una carica pubblica e portava con sé, come il sottrarsi ai doveri militari, la perdita dei diritti civili (ἀτιμία) [10]. Ma il legame religioso piú importante dei cittadini ellenici è il giuramento. Esso riveste la forma di un atto cultuale e viene accompagnato di solito da sacrifici o almeno da libagioni. È prestato dai cittadini giovani che entrano nell'esercito, dagli impiegati che entrano in carica, dai giudici che assumono l'ufficio, dagli uomini politici e dai capitani quando sottoscrivono trattati (σπονδαί) in nome dello stato o dell'esercito. Particolarmente grave era il giuramento degli arconti ateniesi [11], che dovevano accostarsi alla pietra sacrificale ove si trovavano le carni delle vittime, e poi ancora ripetere la formula sulla rocca. Una formula assai antica era quella del giuramento degli efebi, prestato presso Agraulo [12]. Di quello dei medici s'è già parlato (p. 147). Talvolta la reciprocità del giuramento si rafforzava bevendo in comune nella stessa coppa [13]. Il senso originario del giuramento è una maledizione contro se stessi nel caso di inosservanza dell'impegno assunto: in questo caso chi giura deve diventare proprietà del dio per cui ha giurato e che poi, nel caso, lo annienterà. Lo spergiuro, dunque, poiché è un'offesa verso gli dèi, viene considerato come una questione esclusivamente religiosa e quindi non perseguito per legge. Originariamente lo stesso Horkos era considerato un dio che inseguiva il giudice spergiuro, poi le Erinni si assunsero il compito della vendetta, che poteva ricadere anche su discendenti dello spergiuro [14]. Infine la protezione del giuramento è assunta da Zeus, accanto al quale figura anche Te-

---

[8] Thuc. II 42, 2 ss.; 44, 3; Dem. 18, 205.
[9] Thuc. II 40, 1; 42, 4.
[10] Eur. *Alc.* 668; Lys. 1, 74; Aristot. *Resp. Athen.* 55, 3 s.
[11] Aristoph. *Lys.* 186; Dem. 23, 68; Aristot. *Resp. Athen.* 55, 5. Cfr. Plat. *Leg.* VI 753 D.
[12] Aristoph. *Thesm.* 533; Plut. *Alc.* 15 (vedi sopra, p. 130).
[13] Aristoph. *Lys.* 195 ss.
[14] Hes. *Op.* 219, 282 ss.

mi [15]. Che lo spergiuro non possa sfuggire alla mano punitrice della divinità è messo in rilievo con particolare energia da Senofonte nella conclusione del trattato tra il comandante greco e il satrapo persiano Tissaferne, con espressioni che sembrano presupporre l'onnipresenza degli dèi, e che ricordano un salmo dell'Antico Testamento e forse sono come questo sotto l'influenza zoroastrica [16]. È consuetudine degli oratori ricordare ai giudici il loro giuramento, per il quale essi sono in certo modo i rappresentanti degli dèi [17]. Era una credenza popolare che gli spergiuri non di rado perissero in naufragio, trascinando cosí con sé alla more anche gl'innocenti [18]. L'assassinio di Filippo il Macedone e l'estinzione della sua stirpe venivano spiegati come una punizione per i numerosi tradimenti ai giuramenti fatti [19]. Infine agli spergiuri spettavano secondo una antica credenza [20] pene speciali anche nell'al di là [21]. Malgrado tutto ciò già Tucidide cita tra i numerosi segni della decadenza morale conseguente alle lotte di partito anche il venir meno della santità del giuramento, e Senofonte ci descrive un tipo di persona affatto priva di scrupoli, che si serviva dello spergiuro come d'uno dei mezzi piú ordinari [22].

Accanto ai doveri immediatamente religiosi di cui si è già parlato c'erano anche i miti che potevano esercitare un certo influsso educatore sulla condotta della vita. Certo, la mitologia non può essere identificata con la religione. I miti sono storie di dèi ed eroi, la cui elaborazione è opera della fantasia di poeti e filosofi noti od ignoti: essi quindi sono ben lungi dal rivestire qualunque carattere di rivelazione divina. Ciò non impedí loro tuttavia di esercitare un influsso assai vasto sul mondo di idee e anche sugli ideali morali del popolo greco. Il noto detto di Platone, secondo

---

[15] Eur. *Med.* 169 s.; Aristoph. *Nub.* 398 ss.

[16] Xen. *An.* II 5, 7; *Psalm.* 139, 7 ss.; Herod. I 138; Plat. *Alc. I* 122 A; *Leg.* X 905 AB; H. Hommel, in « Archiv für Rel.-Wiss. » XXIII (1926), p. 193 ss.; id., in « Zeitschr. für alttestam. Wiss. » VI (1929), p. 110 ss.; H. Lommel, *Zarathustra* (1930), p. 42 ss.

[17] Lyc. 79, 148; Dem. 19, 71; 23, 67 s.; 49, 67; 59, 109; Aeschin. 3, 110 ss.

[18] Eur. *El.* 1354 ss.

[19] Paus. VIII 7, 4 ss.

[20] Cfr. sopra, p. 30 n. 88.

[21] Aristoph. *Ran.* 150; Plat. *Gorg.* 524 E.

[22] Thuc. III 83, 1; Xen. *An.* II 6, 25; cfr. anche Aristoph. *Nub.* 1241.

cui Omero avrebbe educato i Greci [23], parla a questo proposito con sufficiente chiarezza. E accanto a Omero si pone dal V sec. in poi la tragedia, i cui poeti si sono sempre considerati maestri ed educatori del loro popolo [24]. La spiegazione di Omero e dei poeti costituisce uno dei piú antichi e fondamentali elementi della pedagogia greca e la sofistica del V sec. fece di essa l'oggetto principale del suo insegnamento [25].

Ben presto si comincia a vedere negli eroi « omerici » tipi di caratteri che rappresentavano con particolare evidenza una ἀρετή: p. es. Achille il valore, Odisseo l'intelligenza unita alla scaltrezza, Nestore l'illuminata saggezza della vecchiaia, Neottolemo l'ingenuità e la sincerità giovanile [26]. Anzi, si inventavano poeticamente anche nuovi miti, come p. es. fece Prodico di Ceo con il bel racconto di Eracle al bivio, invero già in buona parte tinto di etica socratico-cinica [27]. Nei dialoghi platonici Socrate si riferisce spesso a passi omerici, perfino nelle ore piú gravi della sua vita, come quando, dovendosi difendere davanti ai giudici, paragona il proprio contegno nell'eseguire senza timore il compito ricevuto dagli dèi, a quello di Achille, che vendica la morte dell'amico, pur sapendo che poi anche su di lui incombe la morte [28]. In una orazione funebre per i cittadini caduti in guerra, tramandata sotto il nome di Demostene, gli eroi della *phyle* sono presentati come esempi morali a tutti i membri della *phyle*, che dovranno cercare di divenirne degni in vita e in morte [29]. Inoltre le storie degli dèi e degli eroi erano rappresentate al popolo sulle scene e genialmente interpretate dai poeti: il fiero titano Prometeo, sofferente perché benefattore dell'umanità, che alla fine deve piegarsi dinanzi al dio supremo, non senza però che questi ne riconosca l'opera; la vicenda tragica di Edipo incolpevole e colpevole; gli eroismi e le fatiche di Eracle; Teseo re ideale; Trittolemo di Eleusi, che da demone della fertilità è elevato al rango di un eroe che libera il mondo dalla barbarie e diffonde la civiltà. E soprattutto furono qui messi

---

[23] *Resp.* X 606 E.
[24] Cfr. sopra, p. 107 s.
[25] Plat. *Protag.* 338 E.
[26] Plat. *Hipp. mai.* 286 A.
[27] Xen. *Mem.* II 1, 21 ss.
[28] Plat. *Apol.* 28 C.
[29] Dem. 60, 27-31.

in scena, quali esempi luminosi per i cittadini, tutti coloro, uomini e donne, che avevano offerto in olocausto alla patria se stessi o i figli e le figlie. Ed anche la lotta delle passioni, quelle nobili e quelle indegne, con le loro inevitabili conseguenze, fu portata dinanzi agli spettatori.

In che misura tutto ciò influisse sul cittadino medio è difficile giudicare per un'epoca cosí lontana, ma non dobbiamo in ogni caso farcene un'idea esagerata. Ce lo impedisce già la commedia, che, sia pure in caricatura, con un Diceopoli e un Trigeo, uno Strepsiade e un Cremilo ci mette dinanzi l'ingenuo egoismo e la grettezza piccolo-borghese della massa. Ma anche se si prende in considerazione un uomo della cultura di un Senofonte, che per un certo tempo fece anche parte del circolo socratico, si resta sorpresi delle sue modeste esigenze morali. Almeno un sano egoismo è considerato del tutto naturale; è però confortante che questo sia detto con tanta onestà e franchezza. Senofonte elogia tanto Ciro il Giovane che il suo amico Prosseno, perché ritenevano lecito solo il « giusto » guadagno [30]; e come la prescrizione dell'Antico Testamento era quella di « amare l'amico e odiare il nemico », cosí anche Senofonte dà lode a Ciro il Giovane, perché « egli si sforzava di superare nello stesso senso chiunque gli faceva del bene o del male » [31]. Ciò nonostante, sostenere l'amico anche nelle azioni ingiuste figura come una giusta esigenza della vera amicizia [32]. Si giudicava morale ciò che era ritenuto buono da quella norma consuetudinaria di cui prima di Socrate e dei sofisti nessuno indagava la giustificazione. Essa prescriveva all'uomo e alla donna, ai grandi e ai piccoli, ai concittadini e agli stranieri, ai liberi e agli schiavi come dovessero comportarsi [33]. Che le varie virtú, la giustizia e la pietà, l'accortezza ed il coraggio, le quali nel loro insieme costituivano la « saggezza », fossero riflessi diversi d'un unico bene, era una verità scoperta solo nel circolo socratico [34]. E si nota con piacere che la religione popolare greca mai, si può dire, tenta

---

[30] Xen. *An.* I 9, 16; II 6, 18.

[31] *Matth.* 5, 43; Xen. *An.* I 9, 11; *Cyr.* V 3, 32; *Mem.* II 6, 35; *Ages.* 9, 7; Plat. *Men.* 71 E.

[32] Gorg. fr. 21; Soph. *Ant.* 665 s.; Plut. *Ages.* 5.

[33] Plat. *Men.* 71 E; Thuc. II 45, 2.

[34] Plat. *Protag.* 324 E, 329 CD, 349 D.

d'influire sulla condotta umana con la considerazione di premi o di pene nell'al di là, e appena fa sperare la vita degli eroi nelle isole dei beati ai caduti in guerra [35]. Anche da questo punto di vista la religiosità greca conferma il suo carattere apertamente terreno.

Forse ci si può formare nel modo migliore una piú chiara idea dell'influsso della religiosità sulla condotta umana se si considerano alcune personalità, che senza dubbio per la loro posizione sociale s'innalzano al di sopra della media, ma sulle quali appunto per ciò abbiamo piú precise notizie. Anzitutto Cimone, il noto uomo politico e comandante, la cui straordinaria munificenza aveva senza dubbio lo scopo di accattivargli il favore del popolo, e che sapeva accordare una corretta religiosità formale con una sfrenata vita di piaceri. I suoi successi politici e militari erano stati tali da farlo circondare dell'aureola del genio, per cui al popolo appariva come un « uomo divino »; e, come una volta aveva trasportato le ossa di Teseo da Sciro ad Atene perché fossero oggetto di culto eroico, cosí anch'egli dopo la morte, benché sepolto in Attica, godé di culto eroico a Cizio dov'era morto [36].

Un temperamento del tutto diverso fu Nicia, natura malaticcia, funestata nella vecchiaia anche da dolorosi disturbi fisici. Per lui la serietà religiosa consisteva nella minuziosa osservanza di tutte le norme della devozione cultuale, tanto che la sua eccessiva *deisidaimonia* trovò la disapprovazione anche dei suoi contemporanei [37]. Egli faceva sacrifici ogni giorno e a casa sua c'era sempre un indovino. Delle sue ricchezze era liberale tanto verso il popolo che verso gli dèi. Si assunse numerose coregie e regalò preziosi doni votivi. Una volta guidò una delegazione alle feste di Delo e fece deporre sul luogo una palma di bronzo. Inviò a Delfi una statua dorata di Pallade, e i tripodi innalzati dai lui e dai suoi fratelli nel recinto sacro a Dioniso in Atene godettero per lungo tempo di larga fama [38]. Una delle volte che aveva assunto lui la coregia, un bello schiavo apparí nella parte di Dioniso e riscosse un grande successo; perciò egli lo liberò, non ritenendo giusto che una persona

---

[35] Dem. 60, 34.
[36] Plut. *Cim.* 5, 8, 10, 13, 18, 19.
[37] Thuc. VII 50, da cui deriva Plut. *Nic.* 3.
[38] Plat. *Gorg.* 472 A; Plut. *Nic.* 3.

consacrata al dio restasse schiava[39]. Caratteristico per la serietà del suo spirito religioso è che in una guerra contro Corinto preferí rinunciare alla erezione di un trofeo e chiedere l'armistizio, piuttosto che lasciare insepolti due soldati di cui non si erano trovati subito i cadaveri[40]. Davanti a Siracusa non permise che si saccheggiasse l'Olympieion per non rendersi colpevole di empietà[41]. Addirittura fatale fu che nella stessa occasione si lasciasse convincere dai suoi veggenti, a causa di un'eclissi di luna, a spostare d'un mese la partenza della flotta, per cui divenne impossibile salvarla[42]. Ma anche dopo la sconfitta della flotta mostrò un atteggiamento degno e poté affermare di sé: « Nella mia vita ho adempiuto largamente ai doveri tradizionali verso gli dèi, e anche verso gli uomini ho agito sempre in modo giusto e irreprensibile »[43]. Certo la speranza nell'aiuto divino, che aveva fondata su questo comportamento, lo ingannò ed egli, il cui nome era risuonato un tempo alle orecchie del popolo come una promessa di vittoria, e che dopo la pace denominata da lui era apparso un prediletto degli dèi, morí a Siracusa per mano del carnefice, e la sua catastrofe scosse non poco anche la fiducia del popolo negli dèi[44].

Da parte spartana la figura che corrisponde al Nicia ateniese è Agesilao. Anch'egli nelle sue azioni militari si lascia guidare dalla pietà. Osserva scrupolosamente il diritto d'asilo, e lascia liberi gli ateniesi che dopo la battaglia di Coronea si rifugiarono nel santuario di Atena Itonia[45]. Non trascura di offrire agli dèi i consueti sacrifici di ringraziamento per una buona notizia. La semplicità della religiosità spartana appare dal fatto che per una vittoria si offriva agli dèi un gallo[46]. Pure la sua religiosità non andava disgiunta da una punta di malizia. Prima della sua partenza per la Persia non si peritò di dare a un sogno la spiegazione che gli conveniva e di passar sopra agli scrupoli ritualistici; e seppe anche

---

[39] Plut. *Nic.* 3; lo stesso sentimento religioso si ritrova nel *Graf von Habsburg* di Schiller (str. 9, v. 91 ss.).
[40] Plut. *Nic.* 6.
[41] Plut. *Nic.* 16.
[42] Thuc. VII 50; Plut. *Nic.* 23.
[43] Thuc. VII 77.
[44] Plut. *Nic.* 26. [« Il cui nome » ecc.: Νικίας da νίκη, « vittoria ». — *N.d.T.*].
[45] Plut. *Ages.* 19.
[46] Plut. *Ages.* 17, 33; cfr. *Lyc.* 19.

superare con la protezione di Lisandro lo svantaggio derivantegli dall'imperfezione fisica, volgendo, con una acuta interpretazione a proprio favore e contro Leotichide un oracolo di Diopite che metteva in guardia contro un « re zoppo » [47]. Per l'educazione dei suoi figli chiamò a Sparta Senofonte, e questi nel suo elogio gli eresse un monumento che lo fa apparire come l'immagine ideale della onesta religiosità ellenica [48].

Essenzialmente diversa appare la religiosità di quegli uomini, il cui atteggiamento spirituale porta l'impronta dell'illuminismo. Anzitutto Pericle. Già dai discorsi che gli fa tenere Tucidide appare inconfondibilmente un razionalista, senza dubbio piú per quel che tace che per quel che dice. È abbastanza diplomatico per non prendere posizione contro la fede popolare, però non ne fa alcun uso: una espressione assai generica come « ciò che viene dal destino » (τὰ δαιμόνια) è tutto quanto ci offre al riguardo; e sia tra i requisiti che egli stesso richiede al buon uomo politico, sia nel ritratto che Tucidide ne profila manca la menzione della religiosità [49]. Certo all'occasione anch'egli offrí agli dèi una statua, p. es. ad Atena Igea, che gli aveva rivelato in sogno un mezzo con cui gli riuscí di salvare un operaio rimasto vittima di un incidente durante la costruzione dei Propilei; tollerò anche, conforme all'uso, veggenti nella sua cerchia; però fu solo una mossa politica contro Sparta se egli chiese a Delfi anche per gli Ateniesi il diritto di precedenza nell'interrogazione dell'oracolo (προμαντεία), di cui gli Spartani godevano già; e un'espressione del suo discorso funebre per gli Ateniesi caduti nella guerra di Samo ci mostra che anche lui, come Protagora, considera la religione nella forma della venerazione degli dèi e l'eroizzazione dei caduti solo come una tradizione a cui non corrisponde nessuna realtà [50]. Nell'orazione funebre per i caduti del primo anno della guerra peloponnesiaca parla dei morti come di coloro che « non sono », e non fa neanche il piú lieve accenno alla sopravvivenza dopo la morte [51]. Con quanta rassegnazione e con quanta forza sopportasse la morte dei propri figli

---

[47] Plut. *Ages.* 6, 3.
[48] Plut. *Ages.* 20.
[49] Thuc. II 64, 2; 60, 5 s.; 65.
[50] Plut. *Per.* 13, 6; 21, 8; Aristot. *Rhet.* III 18, 1419 a 2 ss.
[51] Thuc. II 44, 3; 45, 1.

ce lo descrive Protagora [52]. Non faceva alcun mistero dei suoi rapporti amichevoli con questo sofista, a cui affidò la stesura delle leggi per la colonia fondata a Turi, e con il filosofo ionico Anassagora, che abitava nella sua casa. All'occorrenza Pericle sapeva anche mettere in pratica ciò che aveva appreso da lui. Una volta, prima della partenza della flotta, poiché i marinai e il pilota dell'ammiraglia si erano spaventati per una eclisse solare, spiegò in maniera drastica il fenomeno in termini naturali; quando era malato a morte, le donne di casa gli appesero al collo un amuleto, ed egli le lasciò fare; ma poi dichiarò a un amico che l'aver sopportato una tale « insensatezza » era un segno delle sue cattive condizioni. Cosí quindi l'opposizione che cercava la sua caduta si rivolse anzitutto contro i suoi amici con processi per empietà: per sua moglie Aspasia Pericle poté ottenere l'assoluzione, ma Anassagora dovette lasciare Atene [53]. Con le concezioni razionalistiche andavano in lui congiunti un grande disinteresse e il rispetto dei doveri, e sul letto di morte poté dire di sé che mai aveva adoperato mezzi violenti contro gli avversari politici [54].

Se Pericle s'era guardato da qualunque offesa alla religione popolare, nel suo pupillo Alcibiade invece l'illuminismo si convertí in frivolezza. Non si ha motivo di dubitare che l'accusa, mossagli da Tessalo figlio di Cimone, di aver parodiato e volto in scherno a casa sua i misteri eleusini sia fondata. Egli stesso avrebbe in questa occasione assunto il ruolo dello ierofante, e amici suoi rivestito quello degli altri sacerdoti. La sua situazione divenne assai critica, e venne ad aggiungervisi anche la mutilazione delle erme, della quale certo era innocente: tutto apparve come la minaccia di un colpo di stato, ed egli in sua assenza fu condannato a morte. Inoltre i sacerdoti e le sacerdotesse di Eleusi pronunciarono contro di lui la maledizione; solo una si rifiutò di farlo, con la bella motivazione che era divenuta sacerdotessa per pregare e non per maledire [55]. Al suo ritorno condanna e maledizione furono annullate [56]. L'influsso di Socrate su Alcibiade fu per qualche tempo forte ma

---

[52] Fr. 9 in Plut. *Cons. ad Apollon.* 33, p. 118 E.
[53] Plut. *Per.* 4; 6; 36; 35; 38; 32; *Nic.* 23; Diog. Laert. II 12; cfr. p. 134.
[54] Xen. *Mem.* I 2, 40 ss.; Plut. *Per.* 7; 38; 39.
[55] Plut. *Alc.* 19-22; cfr. Soph. *Ant.* 523.
[56] Plut. *Alc.* 33.

mai duraturo, e cozzò sempre con le qualità innate di questo geniale dominatore che considerava anche la religione solo come un mezzo per la sua politica e per il raggiungimento dei fini della sua personale ambizione [57].

Della stessa tempra era lo spartano Lisandro. Senza essere come Alcibiade nutrito di dottrine illuministiche, era anch'egli un dominatore nato, per cui senza alcuno scrupolo poneva la religione al servizio dei suoi fini politici. Egli cercò non solo di guadagnare influenza sull'oracolo di Delfi con ricchi doni, ma si provò senz'altro a corromperlo, e lo stesso tentò con gli oracoli di Zeus a Dodona e di Ammone in Libia, facendosi emettere oracoli favorevoli. Per aprirsi la via al regno si serví di questo espediente. Riuscí a trovare nel Ponto una donna che affermava di aver avuto da Apollo un figlio di nome Sileno, e lo inviò a Delfi con l'incarico di farsi mostrare gli antichi detti segreti dell'oracolo, che potevano essere comunicati solo a un discendente di Apollo. Tra i detti ve ne era uno relativo ai re di Sparta, che suonava: « Per gli Spartani sarebbe meglio e piú utile eleggere i re fra i migliori cittadini » [58]. Quindi la monarchia ereditaria doveva essere sostituita con una elettiva. Lisandro però neanche cosí raggiunse lo scopo. Tuttavia riuscí a circondarsi di un'aureola sovrumana: ad Egospotami si credette d'aver visto i Dioscuri sulla sua nave, e stelle risplendere sul suo timone. Anche la sua morte sarebbe stata preannunciata da un oracolo. La sua presunzione fu tale che ancora in vita si fece offrire onori divini [59]. In questo caso dunque l'ambizione sfrenata e priva di scrupoli si serví in modo frivolo dell'antica fede greca nella parentela degli uomini con gli dèi [60] e, messa sfacciatamente da parte la distinzione, generalmente tanto sentita, tra mortali e immortali, arrivò fino all'autodivinizzazione.

---

[57] Vedi sopra, p. 174.
[58] Plut. *Lys.* 18; 20; 25; 26. L'oracolo presenta una strana analogia con la risposta del papa Zaccaria al maggiordomo franco Pipino, che lo aveva consultato a proposito della monarchia merovingia: « È meglio che colui che detiene il potere abbia anche il titolo di re ». Cfr. Th. Lindner, *Weltgeschichte seit der Völkerwanderung*, I, p. 319.
[59] Plut. *Lys.* 11; 12; 29; 18; vedi sopra, p. 154.
[60] Cfr. sopra, pp. 16, 98.

Capitolo VII
ARTE RELIGIOSA

Sempre e ovunque religione e arte appaiono essenzialmente affini. Quale altro potrebbe essere infatti il compito dell'arte, specie di quella figurativa, se non quello di esprimere e di rendere visibile nell'apparenza effimera e materiale l'invisibile e l'eterno? Perciò l'arte di un'epoca è insieme sempre lo specchio della sua religiosità. Anche l'arte greca del V e IV sec. a. C. è ancora quasi esclusivamente al servizio della religione, o per lo meno sta con essa in strettissima dipendenza. Tuttavia dal confronto con quella del VI sec. risultano differenze evidenti. Anzitutto salta agli occhi la rottura con lo stile arcaico: le forme aspre, rigide, legate al culto acquistano una mobilità libera e naturale. Si cerca e si trova la naturalezza e si aspira consapevolmente alla chiarezza e all'armonia della forma in una misura tale che si può ben parlare di una intellettualizzazione della creazione artistica. Essa produsse un'opera come il *Canone* di Policleto, un trattato teorico sull'arte in cui, come un Dürer, l'autore esponeva i risultati dei suoi studi sulle proporzioni della figura umana. Nella statuaria sacra furono ora creati tipi fissi e precisi, che esprimevano la sublimità e la perfezione degli dèi e la loro natura eterna e sovrumana. Certo ogni città ha ancora adesso la sua divinità preferita, ma le raffigurazioni

artistiche degli dèi, che troneggiano nei nuovi splendidi templi, si elevano di là dal loro valore politico ad assumere un significato cosmico, e l'unione fra lo spirito religioso e una tecnica altamente sviluppata produce creazioni di valore e significato perenni.

Tutto ciò e in particolare da un lato il riguardo alla destinazione immediata dell'opera d'arte e dall'altro il contenuto religioso che di gran lunga trascende quel fine limitato, si può cogliere al massimo nell'arte di Fidia. Architetto di luoghi sacri, nella costruzione del Partenone egli ha dato una vivissima rappresentazione della vita religiosa ateniese. Nel fregio della cella si sviluppa nei gruppi piú diversi la vita dei cittadini, che sono colti tutti, uomini e donne, giovinetti e giovinette, mentre prendono parte alla festa delle grandi Panatenee e si dispongono in corteo, volendo ciascuno offrire il suo meglio alla dea. Sulle metope vediamo le gesta degli eroi: la lotta dei Lapiti e dei Centauri alle nozze di Piritoo, l'amico di Teseo, simbolo della vittoria della cultura sulla barbarie e dell'umano sul ferino. I frontoni ci mostrano invece gli dèi olimpii, che dominano sul mondo e sulla città: da un lato la nascita di Atena, dall'altro la sua lotta con Posidone per l'Attica. Nell'interno stava, grande e possente, la statua d'oro e d'avorio di Atena Parthenos, che nella destra reggeva la dea della vittoria e con la sinistra teneva lo scudo, poggiato a terra, dietro il quale saliva a spire un serpente, simbolo dell'antico eroe locale, e sulla cui superficie era raffigurata la lotta vittoriosa di Teseo contro le Amazzoni. In questa raffigurazione l'artista aveva ritratto sé e Pericle sotto le spoglie di due guerrieri [1]. In questo modo Fidia aveva inteso fondere negli ornamenti figurativi dello splendido tempio il passato eroico di Atene con la vita presente della città, entrambi congiunti dallo spirito religioso ereditato dagli avi, che assicurava la protezione degli dèi. Questa fusione di nuovo e antico è indicata anche dallo stile. L'immagine cultuale conserva ancora tracce del carattere arcaico, solenne e un po' rigido, mentre i fregi, le metope e i gruppi del frontone sono in uno stile che è basato sulla piú minuta osservazione della realtà e la rievoca in bella forma. E tutto questo molteplice movimento, l'attività dei cittadini, la lotta degli eroi e perfino quella degli dèi (frontone ovest), termina e si

[1] Plut. *Pericl.* 31.

risolve nella calma piena di sentimento dell'assemblea degli dèi sul lato est, in cui gli Olimpî troneggiano in sublime beatitudine.

Quante diverse figurazioni, perfino nello stesso artista, comportasse il tipo d'una divinità risulta dal fatto che Fidia, oltre la Parthenos, fece altre due statue per l'acropoli: quella enorme bronzea di Athena Promachos, ricavata dal bottino di Platea, di cui i naviganti che dal Sunio veleggiavano verso il Pireo vedevano da lontano risplendere la punta della lancia e la cresta dell'elmo, e l'altra, egualmente in bronzo, di Atena detta cosí Lemnia, perché offerta dai coloni attici di Lemno[2]. Se nell'immagine cultuale si vedeva la sublime divinità olimpia, la saggia figlia di Zeus, in cui le idee della difesa e della guerra trovavano la loro espressione spiritualizzata, la Promachos rappresentava la potente protettrice della città che incuteva terrore ai nemici, mentre nella Lemnia era espresso soprattutto il carattere giovanile e virginale, amichevole e pieno di grazia della dea, che all'incirca cosí poteva apparire in sogno a Nausicaa e farsi incontro in Itaca ad Odisseo che non riconosceva la sua patria.

Ancor piú delle statue di Atena fu dall'antichità stessa apprezzata quella criselefantina di Zeus nel tempio di Olimpia, opera anch'essa di Fidia. È perfettamente credibile che il celebre verso omerico, in cui Zeus annuisce alla preghiera di Tetide, abbia costituito per l'artista il punto di partenza della creazione[3]. La sua opera però superò di molto lo Zeus omerico. Fidia creò il dio come egli stesso e come gli uomini migliori e piú pii del suo popolo, un Eschilo o un Sofocle, se lo erano figurato: l'onnipotente, sulla cui fronte splendono sublimità e grandezza, saggezza e giustizia, gravità e bontà. L'impressione straordinaria che suscitava tale statua è testimonianza ancor oggi dalle parole di Dione di Prusa, un oratore itinerante dell'epoca imperiale (100 d. C. circa): « Davvero quest'opera d'arte dovrebbe far impressione perfino agli animali irragionevoli... quanto agli uomini, io credo che anche chi è affaticato e oppresso, chi nella vita ha conosciuto molte sventure e dolori, persino chi deve far a meno del sollievo del sonno dinanzi a questa statua dimentichi tutto quel che di terribile e grave porta

[2] Paus. I 28, 2.
[3] Cfr. sopra, p. 19; Dio Chrys. 12, 26; cfr. Polyb. XXX 10, 6.

con sé la vita. Tu hai, o Fidia, concepito e realizzato un'opera che davvero ' cancella ogni dolore e ogni ricordo del male '. Tanto è lo splendore e la grazia che le hai dato con la tua arte »[4]. La prova evidente della grandezza di questa opera è il fatto che la chiesa cristiana, la bizantina prima e la romana poi, ha ripreso questo tipo nella raffigurazione del Cristo supremo, il Pantocratore che ha il mondo ai suoi piedi. Nemmeno essa poteva trovare una piú alta espressione della divinità ed un riflesso di questa alta creazione dell'artista ateniese risplende ancora oggi dai mosaici dell'abside di basiliche paleocristiane.

Non è facile farsi un'idea dell'intimo rapporto tra l'artista creatore e un'immagine cultuale del genere. Da un lato lo scultore è l'artigiano che con i suoi assistenti elabora e mette insieme le singole parti, il creatore che costruisce con materiale terreno. Però anche in questo caso è valida l'affermazione di Aristotele che il tutto esiste prima delle parti. Nello spirito dell'artista l'idea complessiva deve aver assunto una forma visibile, prima che egli accordasse armonicamente le singole parti. Anche lui, come i poeti, ha creato la sua opera animato dal dio e pieno d'entusiasmo. L'idea artistica scaturí però dalla sua religiosità personale e dall'immagine che s'era formato della natura e dell'azione del dio supremo, ond'egli era colmo. Altra questione è che cosa la massa pensasse delle statue degli dèi[5]. Essa le considerava in ogni caso qualcosa di sacro (ἱερόν), come prova il fatto che fu sentito come una profanazione e rimproverato a Fidia l'aver rappresentato la propria immagine e quella di Pericle sullo scudo della Parthenos[6]. D'altra parte la mutilazione delle erme dell'anno 415 a. C. mostra quanto già fosse diminuito in molti ambienti il terrore del divino. In confronto alla sublimità della statuaria sacra del V sec. quella del IV mostra una

---

[4] Dio Chrys. 12, 51 s. (« Cancella » ecc.: *Odyss.* IV 221).

[5] Cfr. sopra, p. 60 ss. È interessante citare a confronto la dichiarazione di un indiano colto della nostra epoca: « Un'immagine della divinità non suscita in me alcun sentimento di venerazione; tuttavia credo che il culto delle immagini appartenga alla natura umana. Noi abbiamo un'aspirazione alla rappresentazione sensibile... Perciò le immagini costituiscono un mezzo per raggiungere la venerazione della divinità. Nessun indú confonde un'immagine della divinità con la divinità stessa » (cit. da W. Kobe, *Mahatma Gandhis Welt- und Lebensanschauung*, 1925).

[6] Vedi sopra, p. 196.

progressiva umanizzazione: lo Hermes di Prassitele ha più grazia che grandiosità, e l'Apollo sauroktonos si perde senz'altro nell'idillio e nel quadro di genere. Anche il fatto che il medesimo artista abbia scolpito una Afrodite nuda [7] per la città di Cnido, il che fu spesso ripetuto, testimonia che gli dèi avevano cominciato a scendere dalla loro altezza olimpia nella sfera della bellezza umana.

Una particolarità del dio e dell'eroe greco quasi incomprensibile per noi, educati all'idea giudaico-cristiana della divinità, è che essi ammettono anche la caricatura. Certo anche l'Antico Testamento dice di Dio che « ride », ma solo per esprimere la sua superiorità e il disprezzo per gli uomini, anche per quelli che si sentono piú eccelsi [8]. Ma chi avrebbe potuto osare di mettere in caricatura lo Jahvè ebraico, che non ammetteva nessuna raffigurazione e che anzi non si poteva nemmeno nominare? Lo stesso è del dio cristiano: la sua santità non ammette raffigurazioni irriverenti, benché qualcosa della confidenzialità paterna e patriarcale sia penetrato nella sublimità e nella maestà dell'essere divino attraverso l'idea del « buon Dio ». Solo questo rende possibile a Goethe di far comparire nel prologo in cielo il « Signore » in persona, che invero « non è avvezzo al riso » ma a cui però « lo scherzo non dà affatto fastidio ». E se Peter Rosegger fa dare al « Signore Iddio » una divertita risposta affermativa alla domanda del giovanotto « Posso amare la mia ragazza? » [9], si tratta anche qui certo d'un riso di superiorità, ma amichevole e comprensivo, ben diverso da quello dello sdegnato Jahvè ebraico del secondo salmo. Anche Gottfried Keller fa « sorridere il Signore, che passa per la transustanziazione », quando invece del campanello del celebrante accompagna il servizio divino il suono del berretto a sonagli del buffone, per non parlare del cordiale umorismo che circonda nelle *Sette leggende* la natura e le gesta dei santi cattolici. Il culto cattolico dei santi che alla serietà della venerazione sapeva unire molti tratti cordialmente comici, p. es. in parecchie scene delle sacre rappresentazioni medievali, può per noi rappresentare in genere il piú

---

[7] Luc. *Erot.* 11 ss., 13.
[8] *Psalm.* 2, 2-4.
[9] Cfr. anche P. Rosegger, *Mein Himmelreich*, pp. 277 s., 280 s.: « Manifestazioni di empietà tra la popolazione rurale ».

semplice trapasso alla comprensione della parodia e dei travestimenti delle divinità greche. Molti di questi esseri divini e semidivini, come i Centauri e i Sileni, Pan e i satiri, i tritoni e i « vecchi del mare » con le ninfe che scherzano con loro, insomma tutti gli esseri demonici che abitano i campi e i boschi, il mare e i fiumi, e che l'arte di Arnold Böcklin ha di nuovo reso familiari a noi moderni, erano già in sé figure ricche di elementi bizzarri e grotteschi, che l'arte aveva raffigurato nelle forme piú diverse. Non ci deve dunque meravigliare il fatto che all'occasione simili tratti comici fossero riferiti anche agli dèi olimpii [10], « poiché — come dice Platone [11] — anche gli dèi amano lo scherzo e il giuoco ». Già in un antico poema ciclico lo stesso Zeus, il padre degli uomini e degli dèi, era rappresentato danzante. In Esiodo i Cureti cretesi, in stretta relazione con Zeus, sono detti « dèi che amano lo scherzo e il giuoco » e « danzatori ». Un inno omerico rappresenta Apollo che danza al suono della propria cetra, e persino il solenne Pindaro dà a questo dio l'appellativo di « danzatore » [12]. L'idea di un dio danzante, per noi inconcepibile, è dunque per il greco affatto corrente, ed altri tratti lieti ed ilari potevano esser riferiti alla natura e alla condotta degli dèi; scherzi grossolani facevano parte perfino di molti culti ufficiali, come di quello delle divinità epidauriche Damia e Auxesia [13], durante il quale cori femminili cantavano inni satirici contro le donne; e di quello stesso di Demetra, tanto nelle Tesmoforie ad Atene che nella processione ad Eleusi, in cui al passaggio del ponte sul Cefiso l'allegria festiva si sbrigliava nei cosí detti « scherzi del ponte » (γεφυρισμοί) [14]. Ne fornivano il prototipo mitico i lazzi grossolani di Iambe, la ragazza che, secondo l'inno omerico, con questo mezzo avrebbe portato di nuovo al riso e disposto all'ilarità Demetra, addolorata per il ratto della figlia, quando la dea soggiornò ad Eleusi [15]. Perfino la dura disciplina spartana non sdegnava affatto gli scherzi festosi quale sollievo alle

---

[10] Cfr. sopra, p. 40.
[11] *Cratyl.* 406 C: φιλοπαίσμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί.
[12] *Titanom.* fr. 5; Hes. fr. 44, 3 Rzach; *Hymn. in Apoll. Pyth.* 23 ss.; Pind. fr. 148 in Athen. I 22 C.
[13] Herod. V 83.
[14] *Schol. ad Aristoph. Thesm.* 834 (cfr. Plut. *Sol.* 8); Aristoph. *Ran.* 416 ss.; Strabo, IX, p. 400.
[15] *Hymn. Hom. in Cer.* (V), 202 ss.

fatiche, tanto che Licurgo, secondo quello che si racconta, avrebbe eretto una piccola statua al Riso (Γέλως)[16]. Cosí la satira, la commedia e la farsa popolare, il cosiddetto phlyax, misero sulle scene caricature degli dèi, e la caricatura passò anche nell'arte figurativa.

Noi possediamo ad esempio un vaso dell'Italia meridionale appartenente al IV sec. a. C. dove è raffigurata questa scena: Zeus, come un re del teatro dei burattini, seduto su un alto trono con uno scettro ornato dell'aquila e con i piedi penzolanti nell'aria, minaccia con il fulmine Eracle ghiottone, che evidentemente sta mangiando davanti a lui l'offerta presentata al dio da Iolao. Un'altra pittura vascolare rappresenta Zeus adultero, che trascina una scala per salire da Alcmena (?); essa probabilmente va attribuita al pittore Asteas (IV sec.) ed è quindi piú antica della farsa di Rintone intitolata *Anfitrione* (c. 300). Un terzo vaso, nel museo di Bari, raffigura la nascita di Elena dall'uovo di Leda, un quarto l'incatenamento di Era e la lotta tra Ares ed Efesto per la sua liberazione, sempre in forma parodistica[17]. Com'è vasta la gamma dell'immaginazione religiosa fra lo Zeus di Fidia e queste figure comiche! Essa per noi è quasi inconcepibile. Se e fino a che punto in simili raffigurazioni dell'arte figurativa e soprattutto di quella poetica, ai nostri occhi avvilenti e derisorie per la divinità, si debba riconoscere un sintomo di diminuita pietà e di decadenza della religione, sarà discusso a proposito della commedia di Aristofane.

---

[16] Plut. *Lyc.* 25.

[17] H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 13/14. Lieferung (1928), fig. 66; A. Baumeister, *Denkmäler des klass. Altert.* I, p. 49; id., III, Suppl.-Tafel, p. 2142, fig. 1 (cfr. Athen. III 111 C); R. Zahn in « Die Antike » VII (1931), p. 83, fig. 7; H. Licht, *Sittengeschichte Griechenlands* (1925), I, p. 161. Cfr. a questo proposito H. Heydemann, *Die Phlyakendarstellungen auf bemalten Vasen*, in « Archäol. Jahrbuch » I (1886), p. 260 ss.

Capitolo VIII
DECADENZA DELLA VITA RELIGIOSA

Non si può negare che già nel V sec. a. C. siano visibili segni di disgregazione della vita etico-religiosa dei Greci. Abbiamo già visto a quali difficili prove sia stata posta la fede religiosa dalla tremenda peste e dalla catastrofe di Sicilia, e quali danni irreparabili abbia sofferto la religione, e in particolare la mantica, per tutti gli abusi che se ne fecero a fine politico (p. 174 s.). Sono da ricordare in proposito anche i pretesti religiosi messi in campo da entrambe le parti all'inizio della guerra del Peloponneso [1]. Ma ci sono altri fatti assai piú significativi. La già ricordata scimmiottatura dei misteri eleusini (p. 192) permette di vedere a quale grado di frivolezza si fosse arrivati in certi ambienti colti di Atene. Piú chiaramente ancora parla la mutilazione delle erme, a cui deve aver preso parte in ogni caso un gran numero di persone, anche se la profonda costernazione che suscitò attesta d'altro canto quanto fosse ancora radicata la fede nel popolo, convinto che questo delitto contro gli dèi protettori delle strade e delle piazze dovesse portare con sé un castigo su tutta la città, rimasta in certo modo priva di dèi [2]. Appunto su questa angoscia religiosa avevano contato gli ispiratori

---

[1] Thuc. I 126-128.
[2] Thuc. VI 27 s.; Andoc. *De myst.* 15. 34 ss.; Lys. 6, 15 ss.; Diod. XIII 2.

politici del misfatto. Anche fuori di Atene le feroci lotte politiche tra democratici ed oligarchici avevano molte volte infranto ogni ordine e ogni morale, come per esempio a Corcira. Tucidide parla di un formale rovesciamento di ogni valore morale e di un peggioramento del carattere ellenico, e lamenta che « quella semplice e schietta dirittura che è strettamente congiunta ad ogni nobiltà del carattere, venga messa in ridicolo e vada perduta » [3].

Della perdita del sentimento religioso è segno anche una curiosa notizia, che si ricava da un discorso di Lisia del resto perduto [4]. Secondo questa notizia il ditirambografo Cinesia, spesso messo in ridicolo dalla commedia e poco apprezzato anche da Platone [5], aveva costituito con alcuni amici un « club degli atei » (κακοδαιμονισταί), che una volta al mese per il novilunio si riunivano a banchettare e a « prendersi gioco degli dèi e della morale tradizionale », come dice sdegnato l'oratore. La lotta tra la fede e l'incredulità appare in due aneddoti su Diagora di Melo, che sarebbe stato spinto all'ateismo dalla sorte tremenda della sua patria. A Samotracia gli furono mostrati molti quadri votivi dedicati ai Cabiri da gente scampata dai pericoli del mare [6]: una prova che gli dèi hanno cura degli uomini e ne ascoltano le preghiere. « Certo, replicò Diagora, coloro che sono naufragati e periti in mare non sono dipinti da nessuna parte ». Una volta, mentre viaggiava in mare, sopraggiunse una tempesta; e ai compagni di viaggio che ne identificavano la causa nella sua incredulità, egli mostrò altre navi nella tempesta e domandò se anche sopra quelle si trovasse un Diagora [7]. Se Protagora dubitava dell'esistenza degli dèi e della possibilità di conoscerne la natura, per Crizia era già un'idea acquisita che la religione era l'invenzione di una persona astuta allo scopo d'intimidire il popolo, che le sole leggi non sarebbero bastate a raffrenare [8]. Su questo terreno sorse la dottrina del diritto assoluto del piú forte, che passava su tutti i doveri tradizionali e non riconosceva piú alcuna norma morale [9]. E queste idee non dove-

---

[3] Thuc. III 82. 83.
[4] Lys. fr. 153 in Athen. XII 551 D.
[5] Aristoph. *Nub.* 333; *Aves*, 1372 ss.; Plat. *Gorg.* 501 E.
[6] Cfr. sopra, p. 78 s.
[7] Cic. *De nat. deor.* III 37, 89.
[8] Protag. fr. 4; Critias, *Sisyph.* fr. 25.
[9] Plat. *Gorg.* 482 E ss., 491 E ss.; *Resp.* I 338 A ss.

vano essere limitate a piccole cerchie, altrimenti i poeti tragici e comici non avrebbero potuto presupporle come note ai loro spettatori. Di esse risuonavano gli uditori dei sofisti, dove la gioventú prestava orecchio alle nuove dottrine, ed è assai indicativo della situazione religiosa che il sofista Prodico di Ceo sia stato una volta espulso dal Liceo da un ginnasiarca perché aveva discusso con gli alunni il senso e il valore della preghiera, cosa che era sembrata « fuori luogo » [10]. Anche Senofonte ci racconta di un certo Aristodemo non meglio conosciuto che né offriva sacrifici agli dèi né si serviva della mantica, ma derideva coloro che lo facevano [11]. Uno scolaro di Aristippo il Giovane, Teodoro di Cirene, restò assai a lungo famoso per il suo ateismo [12].

Piú importante dei nomi di singoli individui è la testimonianza di Platone sulla larga diffusione dello spirito irreligioso e immorale. Già nella *Repubblica* egli fa dire a Glaucone: « Trasimaco e mille altri m'hanno riempito le orecchie con i loro elogi di una vita ingiusta », e nella sua ultima opera, *Le leggi*, egli scrive: « Si dice che gli dèi siano creazioni dell'arte e non esistano per natura (cioè in realtà), ma siano prodotti del costume, diversi nei vari luoghi secondo le varie convenzioni. Il bene di natura sarebbe altra cosa da quello stabilito dalla legge e dalla tradizione, e la giustizia in genere non esisterebbe per natura, ma di continuo ciò che si afferma come tale sarebbe posto in dubbio e modificato sempre, e ciò che cosí viene mutato sarebbe valido volta per volta: precetti tutti che sarebbero stati creati dall'arte e dal costume, ma non dalla natura [13]. Tutte queste sono dottrine di uomini, poeti e prosatori, creduti sapienti dai giovani, perché vanno affermando che il giusto è quello che viene imposto da chi ha maggior forza. I giovani si abbandonano quindi ad azioni empie, come se non ci fossero dèi, e cadono sotto l'influsso rivoluzionario di coloro che li allettano con ciò alla (pretesa) vita davvero conforme alla natura, la quale in verità non consiste che nel ridurre gli altri sotto il proprio

[10] Pseudo-Plat. *Eryx.* 399 A.
[11] Xen. *Mem.* I 4, 2 ss.
[12] Cic. *De nat. deor.* I 1, 2; Plut. *Phoc.* 38; Diog. Laert. II 86.
[13] Cfr. *Theaet.* 167 C; Thuc. V 89, e F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, I 92 [trad. it., *Umano, troppo umano*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV t. II, Milano 1965, p. 70 s.].

potere, senza servire agli altri, come vuole la legge »[14]. La religione tradizionale era stata qualcosa di comune a tutti i cittadini, una vera religione di stato; ora invece gli individui, sotto l'influsso dell'illuminismo, della filosofia ionica e della sofistica, cominciano a sciogliersi dalla comunità e a seguire vie proprie nella concezione del mondo e della vita. Aristofane mette in scena Euripide che prega « altri dèi » di « nuovo conio », i suoi « dèi privati » (ἰδιῶται θεοί)[15]; e l'accusa mossa a Socrate fu quella di « non onorare gli dèi venerati dallo stato ma introdurre altre, nuove divinità »[16]. Nell'uno e nell'altro caso si tratta del distacco dell'individuo dalla comunità religiosa, dell'abbandono delle idee religiose ufficialmente riconosciute, e della indipendenza spirituale dei singoli. Questa emancipazione del singolo aveva il suo fondamento nella crescente intellettualizzazione della cultura con cui la gran massa non poteva tenere il passo. Essa sentí per istinto che il crescente individualismo rappresentava una minaccia per le forme costituite della comunità politica e religiosa, e quindi si oppose al nuovo movimento spirituale con tutti i mezzi violenti a sua disposizione (p. 134 ss.), spinta dalla forza della tradizione e in parte direttamente da interessi economici[17]. In questo vortice fu travolto anche Socrate, l'uomo che spese la sua vita nella ricerca di un sapere obbiettivo e tentò di dare nuovi fondamenti morali allo stato, scendendo cosí in campo proprio contro l'individualismo. Il nuovo moto illuministico conteneva però anche un altro elemento che minacciava egualmente di distruggere la polis: gl'inizi del cosmopolitismo quali sono documentati dal sofista Antifonte[18]. Quando poi nel 338 la polis greca crollò a Cheronea, l'ultima ora suonò anche per la sua religione. L'impero mondiale di Alessandro non allargò solo i confini geografici e politici, ma anche l'orizzonte religioso, gettando le basi del sincretismo religioso che è caratteristico dell'ellenismo. L'antica religione di stato poté ancora protrarre una lunga vita umbratile, ma l'impero mondiale aprí la via anche alla religione mondiale.

---

[14] Plat. *Resp.* II 358 C; *Leg.* X 889 E, 890 A.
[15] Aristoph. *Ran.* 889 ss.
[16] Plat. *Apol.* 24 B; Xen. *Mem.* I 1, 1; Diog. Laert. II 40.
[17] Aristoph. *Thesm.* 451 s., cfr. *Act. Apost.* XIX 24 ss.
[18] Antipho, fr. B col. 2 (in Diels-Kranz, *Vorsokr.*[6], II, p. 352 s.).

Capitolo IX
LE PERSONALITÀ RAPPRESENTATIVE

Dopo aver cosí caratterizzato in generale la situazione religiosa del V e del IV sec. a. C., dobbiamo ora passare in rassegna un certo numero di personalità rappresentative della vita spirituale, la cui religiosità personale è sorta su questo terreno, ma presenta d'altra parte in ciascun caso tratti particolari e diversi.

SOFOCLE

Se il compito della religione è di chiarire agli uomini il senso del mondo e della vita, si può dire allora che Sofocle con la sua raffigurazione artistica dei miti ha ricavato dalla religione popolare greca quanto di piú profondo questa potesse offrire. Ciò gli è stato possibile soprattutto per due qualità che si univano nella sua persona con la migliore armonia: una religiosità pura e profonda e un animo aperto alla realtà.

La sua religiosità era già celebre nel mondo antico[1], e in un'epoca in cui i fondamenti della fede negli dèi erano già scossi

---

[1] *Schol. ad Soph. El.* 831.

dall'assalto del razionalismo egli non solo rimase fedele agli antichi dèi, ma si adoperò perfino ad introdurre culti nuovi.

Era sacerdote dell'eroe guaritore Amino, e quando il dio guaritore Asclepio nel 420 a. C. venne da Epidauro ad Atene lo accolse nel suo santuario. E poi, quando gli fu dedicato un piú vasto recinto sul versante sud della rocca, compose il canto cultuale, che fu cantato ancora per lungo tempo [2]. Il poeta avrebbe anche ricevuto nella sua casa la visita del dio [3], come anche aveva ripetutamente avuto in sogno una visione di Eracle che lo mise in grado di denunciare il ladro di un dono votivo nell'Areopago. Con la ricompensa riconosciutagli per questo eresse una cappella all'eroe [4]. Non è quindi certo soltanto un espediente scenico, ma l'espressione della fede personale del poeta, se alla fine del *Filottete* fa apparire Eracle e fa da lui inviare l'eroe malato ad Asclepio per la guarigione della sua piaga [5]. Di altre fondazioni religiose del poeta ci testimonia l'iscrizione di un altare [6]. Una prova della sua rigida concezione del diritto radicata nella religione è che nell'accusa per violenza (ὕβρις) contro un tale, che era passato a vie di fatto con un altro e lo aveva spinto al suicidio, propose la pena di morte [7].

Per Sofocle gli dèi sono autentici esseri personali, alla cui sapienza ci si deve inchinare e dalla cui potenza bisogna guardarsi. Venerarli secondo le forme tradizionali con sacrifici e preghiere, credere alle loro rivelazioni attraverso i sogni e gli oracoli, ubbidire ai loro consigli, specie quando si tratti di cancellare una colpa mediante l'espiazione o la purificazione, sono cose che egli sente profondamente. Per lui la religiosità è dunque un prudente timore degli dèi (εὐλάβεια) [8]. Di continuo raccomanda perciò la venerazione degli dèi [9] e come una confessione suonano queste parole di Teucro:

> Quanto a me, questi eventi, e ogni destino,
> per gli uomini, dirò, foggino i numi!

---

[2] Vedi sopra, p. 147 e n. 53.
[3] Plut. *Num.* 4; *Etymol. magnum*, 256, 7 ss.
[4] *Vit. Soph.* 12; Cic. *De div.* I 25, 54.
[5] *Philoct.* 1409 ss., 1437 s.
[6] *Anth. Pal.* VI 145.
[7] Aristot. *Rhet.* I 14, 1374 b.
[8] *El.* 1334; *Oed. Col.* 116.
[9] Ad es. *Philoct.* 1441.

E chi altrimenti pensa nel suo animo,
Serbi la sua saggezza... io non l'invidio! [10].

Cosí Sofocle rappresenta, se pure nella forma piú elevata e spirituale, il tipo dell'ateniese pio del tempo di Pericle.

Accanto a questa pietà ingenua e patriarcale sta un senso della realtà altrettanto aperto e incorruttibile, uno spirito puro, chiaro, bramoso d'apprendere e lieto di creare. Come Omero, anche Sofocle ha occhi tanto per la bellezza come per gli aspetti ripugnanti della natura. Quella appare nella descrizione della sua patria Atene e dei suoi dintorni [11], questi nel mondo altamente realistico con cui p. es. descrive la piaga nauseabonda e dolorosa di Filottete [12]. Una prova della sua acuta capacità di osservazione dei fatti esterni è anche la descrizione della corsa dei carri nei giuochi pitici, in cui sarebbe morto Oreste [13]. Nella sua prima tragedia premiata, il *Trittolemo*, l'interesse del poeta per la conoscenza dei popoli e dei paesi si tradisce in una lunga digressione geografica che descrive il viaggio del benefico eroe attraverso le terre degli uomini, e nella quale figurano l'Italia e l'Illiria, Cartagine, Cirene e il paese dei Geti [14]. La stessa cosa è indicata da una serie di allusioni all'opera di Erodoto [15], al quale deve averlo legato una personale amicizia ed a cui all'età di 55 anni, dunque al tempo della guerra di Samo del 441 a. C., dedicò un'elegia [16]. Pare anche che abbia avuto relazioni con il filosofo Archelao, allievo di Anassagora [17], e perfino che abbia profittato a suo modo della filosofia delle civiltà enunciata dalla sofistica (p. 211 s. e n. 42). In quanta considerazione tenesse l'apprendere è indicato dall'avvertimento ad Achille giovane:

Tu sei ancora giovane, devi apprendere ancora molto, molto ascoltare e farti assai istruire [18].

---

[10] *Ai.* 1036 ss.
[11] *Ai.* 596 ss., 859 ss., 1217 ss.; *Oed. Col.* 668 ss.
[12] *Philoct.* 7 ss., 266 s., 742 ss., 875 s.
[13] *El.* 681 ss.
[14] *Tript.* fr. 541, 544-547.
[15] *Ant.* 905 ss. (cfr. Her. III 119), 1037 ss. (Her. I 50 e 94; III 94); *El.* 62 ss. (Her. IV 95 s.); *El.* 417 ss. (Her. I 108); *Oed. Col.* 337 ss. (Her. II 35); *Oen.* fr. 432 (Her. IV 64).
[16] Fr. 5 Bergk.
[17] Fr. 1 Bergk.
[18] *Phthiot.* fr. 632.

Però egli sa anche che esistono certi limiti della conoscenza umana e che l'intima essenza dell'essere è un mistero, di cui solo gli dèi possono, quando vogliono, alzare il velo:

Mai, se gli dèi lo nascondono, troverai il divino, neppure se andrai cercando per il mondo intero [19].

Come Goethe, rinuncia alla ricerca della causa ultima:

Non cercare tutto! Molto resta nell'ombra [20].

Cosí egli giunge a questo pratico criterio di condotta:

Ciò che si può apprendere, imparo; quello che è raggiungibile, cerco. Quel che gli dèi permettono di chiedere, chiedo loro [21].

Il suo spirito realistico infine si rivela in una spiccata apertura mondana. A differenza dagli altri due grandi tragici, il figlio del ricco fabbricante di armi ha rivestito piú d'una volta alte cariche pubbliche: cosí nel 441 a. C. la strategia, nella quale ebbe da Pericle l'incarico di trattative diplomatiche a Lesbo e a Chio; poco prima era stato uno dei tesorieri della cassa federale [22]; anche nella tarda vecchiaia fu scelto durante la rivoluzione oligarchica del 411 nel collegio dei dieci probuli, del che dovette poi rispondere alla democrazia tornata al potere [23]. Uomo di società libero e spiritoso, non era avverso a un lieto godimento della vita [24], e conservò fino alla piú tarda vecchiaia una eccezionale freschezza di corpo e di spirito, dominando per piú di 60 anni la scena tragica come beniamino dichiarato del suo popolo. La sua vita, durata novanta anni, abbraccia tutto il periodo del massimo splendore ateniese: dalla battaglia di Salamina, dopo la quale guidò sedicenne la danza trionfale degli efebi, sin quasi alla catastrofe. Nessuna meraviglia che, malgrado tutti i successi, alla fine anche sulla fronte pura e libera di questo prediletto degli dèi, come lo ritennero gli antichi [25], le preoc-

---

[19] Fr. 833.
[20] *Alead.* fr. 80.
[21] Fr. 759.
[22] *Vita Soph.* e IG I 237, p. 120.
[23] Aristot. *Rhet.* III 18, 1419 a 26.
[24] Ione di Chio in Athen. XIII 603 E ss.
[25] Θεοφιλὴς ὡς οὐκ ἄλλος (*Vita Soph.* 12).

cupazioni per le difficoltà della patria e poi le proprie sofferenze scavassero un solco profondo!

In Sofocle alla duplicità della natura spirituale, che abbiamo qui profilata, corrisponde anche la religiosità. Come la sua creazione artistica è assolutamente chiara e consapevole, e le sue figure si ergono dinanzi a noi in plastica chiarezza, cosí anche la sua fede religiosa si tiene lungi dalla oscurità mistica e dalla speculazione audace, ed egli volge acutamente lo sguardo alla realtà sperimentata, nella quale appunto consiste per lui (e in questo egli è un autentico greco)[26] il divino. Ed egli non idealizza questa realtà, ma la vede quale è e cerca di comprenderla in quanto tale. Come nella natura coglie il bello e il brutto, cosí anche nella vita degli uomini scorge il lato luminoso e quello oscuro. Se il nucleo della fede di Eschilo era stata la giustizia divina che si manifesta nelle vicende del mondo[27], Sofocle non chiude gli occhi davanti alle durezze e alle crudeltà della vita. Egli vede che anche il giusto soffre, che l'innocente perisce, che il colpevole, almeno in apparenza, raggiunge i suoi fini, che ci sono — come già sapeva Omero[28] — uomini i quali sono espressamente perseguitati dalla sfortuna, come se fossero odiati dagli dèi o se un demone crudele si trastullasse con loro[29]. Tutto questo però non gli fa smarrire la fede: per lui ciò è solo un segno della stragrande potenza degli dèi, della loro saggezza superiore, per lo piú imperscrutabile all'uomo, del loro misterioso dominio, a cui, lo voglia o no, l'uomo è sottoposto e che egli fa bene a riconoscere e cui deve abbandonarsi, anche ove esso appaia enigmatico.

Ché nella lotta con la divinità l'uomo può solo perdere, e recalcitrare contro il destino è privo di senso. Infatti

> nessun mortale sfugge al castigo di dio

e

> i dadi di Zeus cadono sempre bene[30].

---

[26] Cfr. p. 17.
[27] Cfr. p. 109 ss.
[28] Ω 531 ss.
[29] *Ai.* 457 s.; *Oed. R.* 816 (ἐχθροδαίμων), 827 s.
[30] Fr. 876; cfr. Heraclit. fr. 11.

Ne consegue che

> il giocatore intelligente è contento del colpo, prosegue e non si lamenta della sfortuna [31].

Anche Sofocle conosce la pretesa sempre ricorrente dell'uomo a un giusto governo del mondo che renda felice chi agisce bene e punisca chi commette il male [32], e fa talvolta levare ai suoi personaggi una voce di protesta contro l'effettivo modo di agire degli dèi [33]; però sa che tutto questo non ha scopo e che all'uomo, con le sue ristrette vedute, non si conviene di erigersi a giudice delle azioni divine. No, l'uomo « che è solo un soffio e un'ombra » [34], la cui sorte muta come le fasi della luna [35], deve adeguare i suoi pensieri alla sua natura mortale:

> L'essere mortale pensi da mortale; e sappia d'altronde che nessuno, fuor che Zeus, può giudicare di ciò che si compirà nel futuro [36].

Perciò l'uomo non deve volersi sottrarre a nessun decreto divino [37] ma seguire ciecamente ogni insegnamento divino. Perfino le preoccupazioni morali debbono tacere, quando un dio ordina qualcosa che agli occhi umani appare ingiusto. L'ordine di Apollo ad Oreste di vendicare sulla madre l'assassinio del padre aveva posto ad Eschilo un difficile problema, alla cui soluzione egli s'impegnò con tutta la forza del suo spirito; per Sofocle, dopo che Delfi ha parlato, l'azione è indubbiamente giustificata, la vendetta è senz'altro una necessità religiosa [38]. Perciò qui, compiuto il fatto, le Erinni non si presentano a perseguire il matricida. Allo stesso modo va la vicenda nel *Tieste*. Questi fu guidato da un oracolo a generare dalla propria figlia Pelopia, senza riconoscerla, un figlio, Egisto, che avrebbe compiuto la vendetta sulla stirpe degli Atridi;

31 Fr. 809, 861.
32 *Alet.* fr. 103.
33 *Trach.* 1264 ss.
34 *Ai. Locr.* fr. 12; fr. 859; cfr. *Ai.* 125 s.
35 Fr. 787; cfr. *Tynd.* fr. 588.
36 *Ter.* fr. 531; *Colch.* fr. 321; *Trach.* 1278.
37 Fr. 879.
38 *El.* 32 ss., 244 ss.

quindi, secondo le idee greche a macchiarsi di incesto. Ecco il commento del poeta:

> Solo è saggio colui che onora gli dèi.
> Solo a loro bisogna guardare e quand'anche
> ti dicessero d'allontanarti dal giusto, sia!
> Poiché non è male ciò che gli dèi comandano [39].

Con ciò è affermato il carattere assoluto della religione e la subordinazione della morale ad essa. Un autonomo pensiero umano non ha più ragion d'essere quando un dio ha parlato. La miope critica umana deve tacere di fronte all'agire degli dèi. Zeus non può certo con la pioggia e il sole contentare tutti gli uomini, come un comandante con i suoi ordini non può contentare tutto l'esercito; però egli non deve render loro alcun conto di ciò [40]. Tutta la fede di Sofocle si fonda su un « eppure ». Egli, con occhi bene aperti e con un senso della realtà che non si lascia sviare, vede il dolore e l'ingiustizia nella vita; ma, fidente nella sapienza divina, si piega di fronte all'incomprensibile. E una tale fede è in lui cosí profondamente radicata e forte, che egli non tenta mai una teodicea, ritenendo che l'uomo non sia chiamato a ciò: « Zeus è il mio signore, non un mortale » [41].

Poiché secondo la concezione del poeta il maggior pericolo per l'uomo consiste nell'opporsi alla realtà, che egli non comprende per intero, e cosí superare gli dèi. Questa è una presunzione (ὕβρις) che può assumere le piú varie forme, ma che però è sempre condannata alla sconfitta. Pure, in questa modesta valutazione dell'uomo non vi è alcun segno di volontaria umiliazione, di senso di colpa o di ascetica rinuncia alla vita: l'uomo deve solo essere consapevole dei propri limiti di fronte agli dèi. Egli è quindi un essere intelligente e nel suo ambito potente: « Molti sono gli esseri potenti, ma nulla è piú potente dell'uomo ». Cosí suona il celebre canto trionfale sulla civiltà [42], nel quale il pio poeta fa proprie le idee fondamentali di uno scritto di Protagora sull'origine

[39] *Thyest.* fr. 226; cfr. anche *Oed. Col.* 251 ss., 997 s.
[40] *Polyx.* fr. 481.
[41] Fr. 688, 3.
[42] *Ant.* 332 ss.

della civiltà [43]. L'uomo, nella sua intelligenza, ha assoggettato la natura con la superiorità del suo spirito: solca con le navi il mare, ara la terra e ne trae il proprio sostentamento, prende pesci e uccelli con le sue reti, uccide le fiere dei monti e costringe il forte destriero e il toro possente a servirlo. Ha formato la lingua e inventato l'ordine dello stato. Si sa proteggere con vesti e abitazioni dal gelo e dalle intemperie, ed ha trovato anche mezzi di difesa contro il pericolo delle malattie [44]. Nulla c'è per cui egli non abbia rimedio. Non ostante tutto, però, non ha scoperto alcun farmaco contro la morte e — il che è peggio ancora — « questo essere intelligente si volge ora al male, ora al bene ». Con questo tipico avvertimento il poeta volge il suo canto della grandezza umana alla indicazione del pericolo che appunto l'intelligenza dello spirito umano racchiude in sé: quello di sfidare temerariamente il diritto divino. A chi sia rivolta questa ammonizione generica appare dal seguito dell'opera. Si tratta di Creonte, che, per quanto come sovrano la pensi giustamente, si lascia trascinare dal suo razionalismo ad infrangere le « leggi non scritte degli dèi » (454 s.) e a capovolgere l'ordine della natura, trattenendo un morto dall'oltretomba e spingendo un vivo nel regno dei morti (1015, 1068 ss.). Cosí il signore ritenuto tanto accorto, che con la propria ostinazione ha spinto alla morte il figlio e la moglie, resta alla fine come lo stolto annientato, rovinato dalla forza dell'irrazionale a cui non crede (1042 ss.) [45]. Poiché (620 ss.)

> il male sembra bene
> a colui, di cui dio
> acceca lo spirito.

Creonte, distrutto intimamente, è condannato alla vita. Antigone invece, cui « la morte è un premio » (461 s.), muore innocente come « pia colpevole » (74, 924 s.), non perché, come credeva

---

[43] Plat. *Protag.* 320 C ss.; Diog. Laert. IX 55.

[44] Cosí anche nel *Nauplio* (fr. 399) e nel *Palamede* (fr. 438) erano celebrate le numerose scoperte di Palamede, utili alla civiltà umana; e anche qui il modello è costituito dalla Sofistica (il *Palamede* di Gorgia).

[45] Questo pensiero, utilizzato con intendimento opposto da Euripide (*Herc. fur.* 1232), deriva forse dall'opera di Protagora *Sugli dei*. In questo àmbito rientra anche l'εὐβουλία di Creonte, spinta fino al paradosso (*Ant.* 1025 s., 1050 ss., 1098, 1242, 1269): cfr. Plat. *Protag.* 318 E.

Hegel, sia venuta in conflitto con il diritto obbiettivo dello stato, che anzi è stato violato da Creonte con il divieto di sepoltura (1113 s.), ma perché con il suo carattere magnanimo ma aspro (98 s., 471 s., 523) rientra nella sorte maledetta dei Labdacidi (593 s., 856). Quindi neppure essere ubbidienti agli dèi protegge dalla rovina. Questo Sofocle lo sapeva quanto Socrate. Cosí Antigone come Socrate ubbidiscono entrambi piú al dio che agli uomini, con la differenza però che « dio » per Antigone e per il suo poeta significa la divinità della religione tradizionale, per Socrate invece il dio che è dentro di lui e che gli ha fatto superare con il pensiero gli « dèi venerati dallo stato ». Entrambi però si sottomettono alla loro sorte e la riconoscono come voluta dagli dèi [46]. Poiché per entrambi l'importante non è vivere, ma agire in modo pio e giusto.

Come Creonte per la sua ostinazione, cosí anche Aiace spezza la sua superba forza eroica contro l'ordine divino del mondo per la sua presunzione innalzatasi al di sopra della misura umana, poiché, novello Capaneo, ha osato credere che avrebbe conquistato la gloria anche senza l'aiuto degli dèi, rivelando un modo di pensare non permesso all'essere umano (758 ss.). Anche la sconfitta nella lotta per le armi di Achille aveva talmente colpito il suo eccessivo senso d'onore, che anch'egli, come l'Achille omerico, perduta ogni coscienza dei doveri sociali, aveva pensato solo al desiderio di vendetta personale, che voleva placare con la morte dei capi dell'esercito greco. Ad impedire ciò Atena gli manda la pazzia, che rappresenta in effetti solo un rafforzamento della già ardente brama di vendetta, in preda alla quale si lancia poi contro gli armenti (40 ss.). Poiché non si sa adattare, non gli rimane altra via d'uscita che una morte volontaria. Però che al morto sia reso il suo diritto sarà cura dell'uomo che nella vita fu il suo avversario: Odisseo.

Anche Filottete con il suo odio inflessibile e implacabile verso gli Achei è sul punto di perdersi per questo eccesso, ma viene riportato alla ragione e salvato dalla apparizione di Eracle. Ulisse astuto e privo di scrupoli e il nobile Neottolemo, che dopo una

---

[46] *Ant.* 925; Plat. *Apol.* 39 B.

momentanea e forzata deviazione dalla propria natura ritrova nuovamente se stesso, debbono entrambi servire (989 s.) a far capire a Filottete che il suo dolore è voluto dagli dèi (1397, 1421 s., 1465 ss.).

Ed Eracle stesso, che le *Trachinie* ci presentano alla fine della sua vita come un violento duro e brutale, soccombe a un errore della dolce e paziente sposa Deianira da lui maltrattata, che poi espia il proprio sbaglio con una morte volontaria. Ercole paga cosí la superbia di cui s'è reso colpevole (274 ss.): deve riconoscere che il meglio è ubbidire a suo padre Zeus (1177), e accetta cosí di buon grado la morte destinatagli (1159 ss.). Ogni cosa accade secondo il decreto di Zeus (251, 1278).

Tutti questi personaggi, Antigone e Creonte, Aiace e Filottete, Eracle e Deianira, restino in vita o trapassino, siano innocenti o colpevoli, non costituiscono il trastullo d'una sorte cieca, ma con la loro natura individuale, con il loro carattere sono organicamente inquadrati nel corso degli eventi voluti e realizzati dal dio, per cui il loro agire e patire non appare casuale, ma necessario. Anche il male che compiono o che viene loro arrecato è una parte indispensabile dell'ordine del mondo retto da Zeus, e uno strumento della sua volontà.

Queste osservazioni ci fanno comprendere due opere poetiche in cui Sofocle ha dato alla sua concezione della vita la piú nitida raffigurazione artistica, le tragedie edipiche, idealmente unite sebbene composte a un intervallo di circa vent'anni. Nel secondo e terzo anno della guerra del Peloponneso infuriò ad Atene una terribile peste, di cui Tucidide ci descrive con la massima esattezza, in base alla propria esperienza, gli inizi e il decorso. L'inefficienza di ogni mezzo naturale e religioso di fronte alla tremenda epidemia aveva portata a una crescente demoralizzazione del popolo e dato un grave colpo alla fede, specie a quella negli oracoli [47], già d'altronde violentemente attaccata dalla filosofia ionica e dalla sofistica. Allora Sofocle si presenta al suo popolo con la sua piú grande tragedia, l'*Edipo re*, mostrando nella sorte di quest'uomo ancora una volta che il dio è tutto e l'uomo è niente. Ci si è abi-

[47] Thuc. II 47, 4; 52, 3; 53, 4.

tuati a considerare quest'opera come una « tragedia del destino », ma il punto essenziale in essa è il compimento dell'oracolo, mentre la maledizione della stirpe è qui del tutto secondaria. Certo, la fede negli oracoli è condizionata dalla fede nel destino, poiché solo quando nel corso delle cose domina una legge ferrea e ineluttabile è possibile scrutare nel futuro. Edipo con ogni passo, con cui cerca di sottrarsi al terribile oracolo secondo il quale deve uccidere il padre e sposare la madre, si avvicina all'inevitabile adempimento. Per questo egli è del tutto innocente di quel che compie. Che avesse ucciso Laio senza conoscerlo era legittimo secondo la concezione greca, poiché era stato provocato da lui. Pure il poeta gli ha prestato la violenta passionalità con cui prorompe contro Creonte e Tiresia per motivare psicologicamente l'omicidio. Assai piú importante è però un'altra qualità, che distingue Edipo (come nell'*Antigone* Creonte): la sua presunzione intellettuale. Anch'egli è in un certo senso un razionalista, si reputa autore della propria fortuna e crede di poter dominare la vita. Non soltanto dagli altri è chiamato il saggio (502, 509), il celebre (1207), il potente (1525) Edipo, ma egli stesso si dice tale (8) e si gloria di aver risolto solo con il proprio ingegno e senza rivelazione divina (398) l'enigma della sfinge, di fronte al quale a nulla era valso il dono profetico di Tiresia. Però il suo dubbio non verte sulla mantica in sé, ma è una diffidenza personale nei riguardi di questo specifico veggente (354 ss., 370 s., 435 s., 461 s., 497 ss.) e soltanto dopo le dichiarazioni di Giocasta (964 ss.) Edipo la estende anche all'oracolo di Delfi. Poiché in Giocasta il poeta ha rappresentato l'incredulità nella mantica e quindi nella religione in generale. Anche se ella si serve della distinzione sopra ricordata (711, 724 ss.) e offre ad Apollo un sacrificio, lo fa solo per seguire l'usanza. In realtà per lei tutta la mantica è un inganno (720 ss., 857 s., 946 s., 952 s.), ed ella respinge di conseguenza anche la provvidenza, al posto della quale pone il caso (977 ss.), e non si spaventa di fronte alla conseguenza pratica che il meglio sia di vivere alla giornata (979). Quando poi la sua incredulità è confutata dalla forza degli eventi, non le resta altro che togliersi la vita (1060 ss.), mentre Edipo, venuto in orrore a se stesso, si condanna alla cecità e all'esilio. Che Sofocle volesse con questo dramma offrire uno specchio all'incredulità del tempo suo lo attesta il canto del coro (863 ss.), che costituisce

il punto nodale della tragedia, ed in cui possiamo vedere con certezza una confessione del poeta:

> Oh concedesse a me sempre il Destino
> serbare fede a Purità santissima
> in tutte le parole e in tutte le opere!
> Generate nell'etere supremo,
> sublimi sopra ogni mortal natura,
> d'ogni detto degli uomini, d'ogni opera,
> stanno immote le leggi irrevocabili:
> l'uranio Olimpo è loro padre solo,
> né mai le generò mortal natura,
> né mai le assopirà dimenticanza;
> ché immenso è in lor, né mai invecchia, il Dio!...
> Ché se alcuno, per orgoglio,
> superbisce in detti o in opere,
> se conculca la Giustizia,
> se le sedi ove santissimi
> gli dèi siedono non venera,
> a vendetta lo perseguiti
> il Destino, pel suo orgoglio
> tracotante...
> Se giusti appariranno tali obbrobrii,
> perché piú danzo queste danze sante?
> Della Terra all'inviolabile
> umbilico [48] piú non voglio
> mai recarmi supplichevole,
> ai santuari mai di Olimpia,
> o ai delúbri della Fòcide,
> se gli oracoli mi fallano,
> se ai mortali non s'adempiono!
> Giove, Giove onnipossente,
> sommo re che tutto domini,
> se verace è il tuo potere,
> tali eventi al tuo dominio
> sempiterno giammai sfuggano,
> ché i divini vaticinii
> or di Laio si calpestino!
> Vilipesa è di Apollo ormai la gloria,
> abbattuti gli dèi nel nulla crollano! [49].

Da questi versi risuona chiaro ad ognuno l'addolorato avvertimento del poeta: « la religione è in pericolo », la religione che per

[48] Il testo greco nomina Abe (Ἀβαί), un antico oracolo nella Focide: cfr. Herod. VIII 33.

[49] [Trad. E. Bignone; il Nestle riproduce la traduzione tedesca del Wilamowitz, *Gr. Trag.* I 53 s., « modificando gli ultimi due versi »].

lui coincide con le leggi non scritte, eterne e divine che rappresentano il fondamento morale della vita sociale. Con tutta la forza della sua convinzione egli scende in campo per essa nel luogo sacro, per umiliare con la rappresentazione della storia sacra la superbia dell'intelletto, per fugare il dubbio e per sostenere la fede vacillante. Possiamo considerare questa tragedia, in cui la perfezione della sapienza divina, che l'uomo non sopporta (316 s.), è contrapposta all'insufficienza del sapere umano e dell'agire che si fonda su di essa, come un tentativo nato dall'intimo del cuore per salvare la religione e la rivelazione divina della mantica, che secondo la concezione sofoclea è inseparabile dalla religione [50].

Perché però Edipo si condanna alla pena orribile della cecità, se quel che ha fatto lo ha compiuto inconsapevolmente e involontariamente? La risposta a questa domanda ci mostra ancora una volta quanto profondamente la religiosità di Sofocle fosse radicata nella fede popolare. Edipo è veramente la causa della morte del padre, delle nozze con la madre e della peste. La peste non figurava nella leggenda. Sofocle l'ha dunque introdotta per primo, certo sotto l'impressione della tremenda esperienza degli anni 430-29 [51]. Niente è piú indicativo della diversa motivazione attribuitale da Tucidide e da Sofocle. Lo storico ci dà un quadro puramente scientifico e causale della sua origine e del suo decorso; per Sofocle invece la malattia è una punizione divina per la colpa non espiata di un individuo, proprio come al principio dell'*Iliade*; e come lí si compie una purificazione dell'esercito [52], cosí anche qui Tebe deve liberarsi dalla macchia dell'assassinio con la punizione e l'allontanamento del colpevole. Questa idea della contaminazione (μίασμα, 97) appare anzi in Sofocle assai piú chiara che in Omero, in cui

---

[50] Nello stesso senso, a quanto pare, era orientata la tragedia perduta 'Οδυσσεὺς ἀκαν°οπλήξ o Νίπτρα, nella quale Odisseo cercava di sfuggire alla morte per mano di suo figlio, predettagli dall'oracolo di Dodona, e finiva col perire proprio a causa di questo tentativo (fr. 415 ss.). Cfr. A. Hartmann, *Untersuchungen über den Tod des Odysseus* (1917).

[51] Se in *Oed.* R. 27 la peste è chiamata πυρφόρος θεός, questa denominazione mitologico-poetica corrisponde esattamente alla descrizione scientifica dei sintomi del morbo che leggiamo in Tucidide, II 49, 5. Anche il fatto che l'epidemia si estenda agli equipaggi delle navi (v. 56) corrisponde alla situazione di Atene, non a quella di Tebe.

[52] A 8 ss., 313 ss.

sta solo oscuramente nello sfondo e non ha alcuna parte essenziale. Quanto una tale idea della contaminazione fosse al tempo di Sofocle ancora viva nel popolo lo dimostra il fatto che essa trovò applicazione perfino nelle trattative diplomatiche tra Atene e Sparta immediatamente prima dello scoppio della guerra [53]. Cosí anche in Sofocle abbiamo l'idea che l'azione odiosa agli dèi, in questo caso il parricidio e le nozze con la madre, abbia qualcosa di contagioso, che si irradia dal colpevole su tutto quello che lo circonda ed esercita un'influenza malefica su uomini, animali e piante (25 ss.). La causa non è una colpa morale, ma una effettiva seppure involontaria violazione dell'ordine naturale, e con ciò qualcosa di contrario al divino che deve essere espiato. Non si tratta quindi di punire il cattivo, ma di eliminare la contaminazione. Poiché la natura è pura e divina, ciò che è contro natura è anche perciò non puro e non divino. Anche soggetto e causa di azioni non pure e contrarie agli dèi, e delle loro conseguenze, Edipo si sente colpevole (1374, 1381 s., 1433).

Che non si tratti di una colpa morale Sofocle lo ha messo in chiara luce nella seconda tragedia edipica, l'*Edipo a Colono*, sua ultima opera. Qui l'infelice re ha lui stesso riacquistato coscienza della propria innocenza. Riconosce che le sue vicende furono piú « sofferte che agite » (266 s.), che le ha compiute involontariamente e non di proposito (521 s.), che « non è malvagio di natura » (275) [54]; anzi, egli sa anche che porterà perfino prosperità a chi lo accoglie (287 s., 398 s., 460). Perciò quello di cui ha bisogno non è il perdono o l'assoluzione dalla colpa, ma solo una purificazione rituale, da compiersi secondo le prescrizioni del diritto sacrale (466 ss.). Ora sa che qui c'è un fine per la sua vita, riconosce ciò che è accaduto come volontà degli dèi e si riconcilia con il suo destino (1518 ss.) per poi esser rapito in modo misterioso (1586 ss.).

Cosí dunque l'uomo è interamente nelle mani degli dèi. Essi lo guidano secondo la loro saggezza, e ciò è confortante; però lo conducono anche attraverso sofferenze e dolori. Questa esperienza, da cui il poeta non ritrae il suo limpido sguardo, lo spinge a una

---

[53] Thuc. I 126-128; cfr. sopra, pp. 55, 73 ss., 132.
[54] Cfr. inoltre *Oed. Col.* 240, 252 ss., 962 ss., 977, 987.

concezione della vita umana confinante con il pessimismo. Cosí la sorte di Edipo strappa al coro queste parole (1186 ss.):

> Ahi stirpi degli uomini, ahimè!
> Quanto l'essere vostro è pari al nulla!
> Quale, quale per gli uomini
> v'è mai felicità, fuorché d'illudersi
> e ripiombare poi nell'infortunio!
> O sciagurato Edipo, il tuo destino
> scorgendo, orrendo esempio, il fatal dèmone
> che ti percote, niuno mai degli uomini
> per sua felicità dirò invidiabile.

E nel suo canto del cigno il poeta novantenne fa propria la cupa saggezza che manifestò Sileno rispondendo al re Mida che gli chiedeva che cosa costituisse il massimo bene per l'uomo [55], poiché fa dire al coro (*Oed. Col.* 1211 ss.):

> Non esser nati ogni fortuna supera,
> per noi creature effimere;
> e a chi sorse alla luce dalla tenebra,
> tornar quanto piú presto all'Invisibile [56].

Del resto si legge già nell'*Aiace* (554 s.) che la vita inconscia del bambino, il quale non capisce ancora la gioia né il dolore, è la piú felice, e che tutti gli uomini sono simili solo a lievi ombre (125 s.). In realtà la vita umana è difficile, però non diventa piú facile se, come Giocasta, si rinuncia alla fede negli dèi. Al contrario, ci si toglie cosí l'ultimo sostegno, ché l'ultima consolazione consiste nel sapere che la vita umana proviene, nel male e nel bene, dalla potenza e dalla sapienza degli dèi.

Lo stretto legame fra stato e religione è per Sofocle ovvio. Lo stato si fonda sul timor di dio, senza cui non è concepibile alcuna comunità cittadina. Se tale timore diminuisce lo stato va in rovina. È questo il pericolo che Creonte attira su Tebe per la sua violenta ostinazione (*Ant.* 1015, 1073) e contro cui il poeta, allorché vede la sua città cadere nell'incredulità, scende in campo. Egli cerca

---

[55] Aristot. *Eud.* fr. 44, in Plut. *Cons. ad Apollon.* 27.

[56] [Trad. E. Bignone (anche per il brano citato poco sopra). Il Nestle riporta la traduzione del Wilamowitz, *Gr. Trag.* I 67 s., IV 360]. Pensieri analoghi sulla vita umana si trovano anche in *Ter.* fr. 532-536; *Phaedr.* fr. 620; fr. 859-860. Sulla sorte della donna: *Ter.* fr. 524.

ancora una volta di riportare la città agli antichi dèi, i quali han dato al suo fondatore, Teseo, un pegno della sua durata con l'accoglienza dell'infelice Edipo e con la sua miracolosa sparizione (*Oed. Col.* 389 ss., 1552 ss.). Per questo si può anche chiamare Sofocle il poeta della polis.

In che modo Sofocle concepisse i rapporti reciproci degli dèi non è di grande importanza. Non può esserci dubbio che per lui Zeus significasse la pienezza dell'essenza divina. Pur senza essere, come per Eschilo, il dio universale, Zeus sta però con la sua volontà al di sopra di tutto, e il poeta ha cura di tener lontana da lui ogni caratteristica troppo umana: l'inganno che in Omero Era con l'aiuto del dio del sonno e di Afrodite gli fa subire suscita la protesta di Sofocle [57]. Del resto compaiono nella sua opera con particolare frequenza Apollo (come profeta di Zeus) ed Atena. In ogni caso il mondo divino non era concepito da lui come un mondo dell'arbitrio, ma anche in esso dominava un ordine, statuito dalla volontà di Zeus. In una poesia perduta figuravano questi versi:

> Neanche gli dèi possono tutto decidere da se stessi,
> ad eccezione di Zeus: nelle sue mani stanno principio e fine [58].

Se Sofocle, come si dice [59], ha composto un inno alla Tyche, in cui era incerto da chi dovesse farla provenire [60], essa in ogni caso per lui non era come per Giocasta (*Oed. R.* 977) il caso, ma piuttosto il destino, che nell'*Edipo re* « salta sul capo di Laio » (257), di cui Edipo si riconosce figlio ancora immediatamente prima della fatale scoperta (1080), e che « abbatte il felice e solleva l'infelice » (*Ant.* 1158 s.). Contro di esso nessun mortale può combattere poiché esso è « divino » [61]. Forse anche per Sofocle, come per Pin-

---

[57] I passi di *Ant.* 604 ss., *Trach.* 499 ss. sono chiaramente in polemica con Omero, Ξ 214 ss., 233 ss. Se tuttavia si debba per questo motivo considerare non sofocleo il fr. 855, che esalta l'amore come forza cosmica a cui anche Zeus è soggetto, è lecito dubitare.

[58] Clem. Alex. *Strom.* V 726, in Bergk, PLG II 247.

[59] Menander, *De encom.*, in *Rhet. Gr.* IX 156: cfr. Bergk, op. cit., II 248, che mette in relazione con questo passo un frammento tramandato da Stobeo, *Ecl.* I 5, 12 (fr. adesp. 140, PLG III 733).

[60] In Alcmane, fr. 44 Diehl, Tyche è detta figlia di Prometheia; in *Hymn. Orph.* 72, 3, figlia di Eubuleo; in Pindaro, *Ol.* 12, 1, di Zeus.

[61] *Eriph.* fr. 197.

daro [62], la Tyche era la « salvatrice » invocata a dare prosperità alla città natale.

Sofocle allontana risolutamente dagli dèi l'idea dell'invidia. Invece impiega l'espressione « demone » a indicare un'influenza divina malefica non meglio precisabile, che ora significa la sorte in senso attivo e passivo, ora è usata quasi nel senso di un demone personale, cioè d'una forza divina che agisce sulle esperienze e sulle azioni dei singoli [63].

È questo l'oscuro e misterioso sfondo d'ogni essere umano e d'ogni umano destino. Ciò che nel fatto viene alla luce è l'innata disposizione naturale, il carattere, che secondo il poeta viene determinato essenzialmente dall'origine. « Ciò che la natura dà all'uomo, nessuno mai glielo può togliere » [64]. Questo è raffigurato con la piú grande chiarezza nella persona di Neottolemo che ha ereditato il carattere diritto e sincero del padre Achille (*Phil.* 88 s.), e che perciò può essere solo per un momento da Ulisse spinto alla falsità e alla malizia, ma subito ritorna alla fedeltà alla propria natura. Però secondo il poeta il modo di pensare non dipende dall'origine sociale, e anche uno schiavo può avere « uno spirito libero » [65]. Tuttavia Sofocle si dichiara decisamente avverso a un dominio degli « ignobili » (ἀγενεῖς) sullo stato [66].

Altro carattere prettamente greco della religiosità di Sofocle è che essa è decisamente orientata verso questo mondo. Egli non getta quasi mai lo sguardo al di là della tomba. Anche se il morto non è solo « terra e nulla » [67] ed è sacro dovere riconoscergli i suoi diritti, anche se il poeta ricorda piú volte i misteri eleusini, a cui certo era iniziato, e considera tre volte beati coloro che han visto i sacri riti e per i quali soltanto c'è una vita nell'al di là [68], il pensiero dell'altro mondo non ha mai influenza decisiva sul contegno durante la vita terrena. E come avrebbe potuto averne, se tutto l'essere dell'uomo, vita e morte, è opera della divinità?

---

[62] *Ol.* 12, 1 s.
[63] *Ai.* 243, 504; *Ant.* 833; *Oed.* R. 828, 1479; *Phil.* 1099; *Oed. Col.* 76, 1443. Concepito come persona: *Ai.* 534; *El.* 1156 s.; *Oed.* R. 1192 s.; *Oed. Col.* 1337; cfr. anche *Phaedr.* fr. 619 (νόσοι ϝεήλατοι).
[64] Fr. 739; cfr. *Alet.* fr. 100; *Creus.* fr. 329.
[65] Fr. 854.
[66] *Alead.* fr. 81.
[67] *El.* 244.
[68] Fr. 753, cfr. 736, 805; *Oed. Col.* 681 ss., 1049 ss.

Pure, questo poeta cosí serio poteva ammettere anche un amabile umorismo, come attesta il dramma satiresco *I segugi*, che ha per oggetto l'allegro argomento dell'inno omerico ad Hermes [69]. Cosí salda è la sua fede che neppure la furfanteria d'un dio toglie nulla alla sua sublimità: e del resto la gioia e la licenza non sono affatto scandalosi per gli dèi greci.

Cosí la religiosità di Sofocle è da ogni punto di vista la piú completa espressione della fede positiva del suo tempo. Egli non è un riformatore religioso, ma un avversario dell'illuminismo, che contro la progressiva intellettualizzazione della fede resta ancorato a un senso divino del mondo e della vita, e vede in questa fede la salvezza del singolo e dello stato. Corrisponde alla pietà del suo spirito e alla felicità della sua creazione che il suo popolo abbia testimoniato a lui, che Aristofane dopo la sua morte chiama « beato qui e beato nell'aldilà » [70], la propria riconoscenza e venerazione elevandolo ad « eroe Dexione ». E sarebbe stato Dioniso, il dio della tragedia, in persona, ad indurre il capo degli Spartani penetrati nell'Attica a rendere i dovuti onori alla tomba del pio poeta [71].

ERODOTO

Ciò che unisce il « padre della storia » [72] al grande tragico è anzitutto lo spirito aperto alla realtà e all'esperienza della vita. Però lo storico di Alicarnasso, che aveva fatto grandi viaggi in Egitto e in Siria, in Mesopotamia e in Persia, sulle coste del mar Nero e del nord Africa e, con la partecipazione alla colonizzazione di Turi, anche nell'Occidente greco, aveva sul cittadino ateniese il vantaggio dell'ampiezza di orizzonti di un uomo che « aveva visto le città di molte genti e conosciuto i loro costumi ». Eppure anche lo spirito di questo ionio, che aspirava ai lontani confini ed era dedito alla ricerca (ἱστορίη) di tutte le possibili novità, ricevette in Atene, a contatto con la vita spirituale attica, l'ultima impronta, la capacità d'una rappresentazione unitaria e la visione in

[69] Cfr. sopra, p. 40.
[70] *Ran.* 82.
[71] Paus. I 21, 1; *Vita Soph.* 15.
[72] Cic. *De leg.* I 1, 5.

profondità. Erodoto ha per primo applicato alla storia (I 1) la ricerca del rapporto causale (αἰτίη) delle cose, messa in voga nel VI sec. dallo spirito ionico, mentre i problemi scientifici, come la causa delle inondazioni del Nilo (II 19 ss.), lo interessano soltanto in quanto sono in rapporto con le caratteristiche di un paese e con la civiltà dei suoi abitanti [73]. Notizie su popoli e paesi, sulla storia politica e culturale costituiscono in lui un'unità organica, nella cui trattazione però egli mette in primo piano sempre la sorte dei popoli e dei loro capi. Egli si prodiga a indagare i loro effettivi rapporti [74]; però — ed è questo il secondo punto che lo avvicina a Sofocle e alla tragedia attica in generale — i rapporti tra la sorte degli uomini e quella dei popoli, che la ricerca può rintracciare, i motivi politici degli eventi storici, non sono per lui la causa ultima, ma nello sfondo egli intuisce l'azione misteriosa d'una superiore forza divina, di cui cerca, per quel che può, di raffigurarsi la natura, e di fronte alla quale si piega in adorazione, non senza pio terrore. Egli ha una sua speciale religiosità, che si tocca con quella di Sofocle e quella di Eschilo, ma non è uguale né all'una, né all'altra.

Erodoto non ha la forte, incrollabile fede di Sofocle nella religione dei padri, né riesce ad essere, come Eschilo, convinto che tutto il destino degli uomini sia il frutto della giustizia divina. Ha conosciuto con i propri occhi troppe religioni per non riconoscere un contenuto di verità anche a quelle degli altri popoli, e per non porsi con spirito critico di fronte alla tradizione religiosa della propria patria. È convinto che in tutto il mondo gli dèi sono gli stessi, e solo variano i nomi e le forme del culto, e che le piú antiche di queste le ha conservate l'Egitto (II 3 s.). Perciò si dà gran cura per riconoscere nelle divinità egiziane e nelle altre divinità orientali, cosí diverse dalle greche, le divinità elleniche [75]. Sa, e non se ne scandalizza, che i Persiani a differenza dei Greci non si raffigurano gli dèi in forma umana e ritengono una pazzia (μωρίη)

---

[73] Vedi per es. anche la descrizione della fauna dell'Arabia (III 107 s.), che presenta una notevole analogia con ciò che dice Protagora nel dialogo omonimo di Platone (321 B), e le osservazioni sul clima in I 142 e III 106, da confrontare con Ippocrate, *De aër.* 12.

[74] Τὸν ἐόντα λόγον (I 95).

[75] Questo orientamento filosofico-religioso domina tutta l'antichità postclassica: Cesare e Tacito assumono lo stesso atteggiamento di fronte alle divinità celtiche e germaniche.

la venerazione delle immagini (I 131), e che Amasi, per un atto simbolico, da un catino d'oro fece fare una immagine divina (II 172): del resto già Senofane aveva combattuto l'antropomorfismo degli dèi greci, Eraclito la venerazione delle immagini, ed il comico siciliano Epicarmo aveva detto:

> da ogni pezzo di legno
> si può fare un giogo e un dio [76].

Quindi di fronte ai miti patri, che ritiene relativamente recenti e in sostanza opera di Omero e di Esiodo (II 53), Erodoto assume una posizione critica. Come il suo piú notevole predecessore, Ecateo di Mileto, egli rende con ciò omaggio a quel razionalismo storico che, quando ha tolto da una leggenda la parte meravigliosa, crede di aver in mano un resto di verità storica. Elimina quindi tutti i tratti umani dalla natura divina, come anche non ama indicare per nome gli dèi, ma preferisce parlare in modo indeterminato di « dèi » (οἱ θεοί), « dio » (ὁ θεός oppure δαίμων) o « divinità » (τὸ θεῖον).

Non crede che gli eroi fossero figli di dèi: Eracle è figlio di Anfitrione, non di Zeus (II 44), e cosí Elena di Tindaro (II 112), Danae è la madre di Perseo, ma suo padre non è Zeus (VI 53). Ritiene quindi incredibili le genealogie correnti, che si riportavano ad un eroe, quali le compose Ecateo (II 142 s.). Il racconto di un atto eroico di Eracle è chiamato da lui « storia ingenua » (II 45). La persecuzione di Io da parte di Era, il rapimento di Europa da parte di Zeus si mutano per lui in storia di pirati, i cui protagonisti furono i Fenici o i Cretesi (I 2 ss.). Non Zeus richiese il sacrificio di Frixos ed Elle, ma fu la malvagia matrigna a voler eliminare i bambini (VII 197) [77]. Il piccolo Ciro non è stato allattato da una cagna (κύων), ma da una pastora di nome Kyno (I 95). Non fu una colomba parlante a fondare l'oracolo di Dodona, ma una sacerdotessa egiziana venduta schiava in quelle parti, la cui lingua straniera suonava come il cinguettio degli uccelli (II 55). Dalla

---

[76] Xenophan. fr. 10-16; Heraclit. fr. 5; Epicharm. fr. 131 Kaibel; cfr. *Testam. vet.*, *Is.* 44, 12 ss. Vedi anche la critica dei culti orgiastici di Cibele e Dioniso in Herod. IV 76; 79 e in Heraclit. fr. 14; 15.

[77] Cfr. Paus. IX 34, 4.

storia di Gige (I 8 ss.) è soppresso il tratto favoloso dell'anello che rendeva invisibili [78]. Nella salvazione di Creso dal rogo lo storico conserva solo il fatto che la pioggia aveva estinto il fuoco, ma trascura il meraviglioso rapimento del pio re nella terra degli Iperborei da parte di Apollo (I 87) [79]. La gola di Tempe in Tessaglia è sorta a causa di un terremoto e non per opera di Posidone (VII 129). Erodoto si mostra incredulo di fronte alle leggende narrate nei templi, sia greche che barbare (I 182; V 86) [80], e l'inganno di Pisistrato ai danni degli Ateniesi con Phye travestita da Atena gli strappa un sorriso di superiorità (I 60) [81].

La religiosità di Erodoto dunque non è piú affatto ingenua; egli è preso dal dubbio. Questo però lo mette a disagio ed egli prega gli dèi e gli eroi di scusarlo (II 45). In questo campo, infatti, non vi è il sapere, ma solo la fede, di cui si può discutere se sia giustificata (IX 65). Perciò non ci si può attendere da lui una rigorosa consequenzialità, e non ci si deve meravigliare se egli racconta anche prodigi e presagi d'ogni sorta [82].

Egli — come Sofocle — crede fermamente nella mantica; sebbene conosca un caso di corruzione della Pizia (VI 66), non per questo mette in dubbio l'incondizionata attendibilità dell'oracolo di Delfi. Indicativo è il modo in cui dopo la catastrofe di Creso fa giustificare il dio di fronte ai rimproveri del re: « La colpa è tua e non del dio » (I 91). Anche i sogni non vengono a caso. Policrate non ha tenuto conto del sogno ammonitore della figlia (III 124), e l'incredulità razionalistica di Artabano, secondo cui i sogni sarebbero solo il ricordo confuso dei pensieri del giorno e quindi privi di significato (VII 16 β), è contraddetta dal corso delle cose [83]. Di fronte ai misteri [84], dei quali conosce quelli dei Cabiri di Samotracia (II 51) e quelli Eleusini (II 171), Erodoto mostra una timorosa adorazione.

---

[78] Plat. *Resp.* II 359 D ss.; X 612 B.
[79] Bacchyl. 3, 57 ss.
[80] Cfr. anche la confutazione delle leggende scitiche in IV 4; 96.
[81] La credenza che gli dèi potessero assumere sembianze umane era, del resto, ancora diffusa in quell'epoca, e continuò ad esserlo anche piú tardi: cfr. qui sopra, pp. 21, 30, 60 s. (e nn. 18-19), 178.
[82] Ad es. I 23 s. (il miracoloso salvataggio di Arione); I 59; 175; II 46; VI 61; 117; VII 57; VIII 36 ss.; 65; 137; IX 93 s.; 120.
[83] Cfr. anche il sogno di Ciro (I 209 s.) e quello di Ippia (VI 107).
[84] Cfr. sopra, p. 76 ss.

Quindi come Sofocle egli ha la certezza che dietro ogni evento stia una forza divina, e precisamente non in senso panteistico, ma personale e consapevole dei suoi fini. Riguardo a certe osservazioni naturalistiche che portano a stabilire un equilibrio compensatore nella ripartizione delle forze tra le varie specie di animali, egli parla d'una « provvidenza divina » (τοῦ θείου ἡ προνοίη)[85], e questo concetto del compenso ha un'importanza fondamentale nella sua religiosità. Come nel mondo animale la sapienza divina ha fatto in modo che nessuna specie fosse cosí forte da poterne distruggere completamente un'altra o da essere pericolosa all'esistenza del genere umano, e come in generale domina nella natura la legge dell'isonomia, cosí la provvidenza ha cura che nessun individuo e nessun popolo si elevino a smisurata grandezza e potenza. Quindi ogni volta che c'è uno slancio verso questo fine sopravviene immancabilmente una reazione. Poiché « dio colpisce con il fulmine coloro che emergono e non lascia che facciano mostra di sé; invece non s'inquieta con i piccoli, ma scaglia i suoi colpi sempre contro gli edifici piú grandi e gli alberi piú alti, poiché ama ridurre ciò che emerge... e non permette neanche che alcuno abbia un animo grande, tranne lui stesso » (VII 10 ε). È questo il senso della famosa « invidia degli dèi » (φθόνος θεῶν), a cui corrisponde all'incirca il proverbio tedesco: « È stabilito che gli alberi non crescano fino al cielo ».

Lo stesso casuale eccesso di una fortuna esteriore trova il contrappeso in qualche infelicità. Questo è il caso del possidente Aminocle, della penisola di Magnesia, divenuto assai ricco con i relitti della flotta persiana naufragata, e che ha poi l'infelicità della morte dei figli (VII 190); ed è anche il caso celebre di Policrate, divenuto signore della sua isola nativa, Samo, al quale riescono tutte le imprese e che spontaneamente fa offerta del suo bene piú prezioso, senza tuttavia poter evitare di essere precipitato dall'alto della sua fortuna a una rovina e una morte vergognosa (III 39 ss.). È ben vero però che aveva trascurato — come si è detto — un avvertimento partecipatogli attraverso un sogno della figlia (III 124). Ché la la conseguenza del successo, che eleva l'uomo, è appunto quella

[85] III 108; cfr. sopra, pp. 172, 178; e, quanto a III 109 (τίσιν ἀποτίνει) cfr. Anassimandro, fr. 1 DK.

di renderlo troppo sicuro, di portarlo alla superbia (ὕβρις) e di fargli dimenticare la sua dipendenza dalle potenze divine. Cosí l'eccesso della vendetta, che Pheretime, regina di Cirene, aveva preso sul suo nemico, trascina anche lei ad una fine terribile (IV 205). Cosí la violazione del matrimonio e dell'ospitalità, avvenute col ratto di Elena, sono vendicate con la distruzione di Troia (II 120). Basta anche la sola superbia a suscitare la gelosia degli dèi. Infatti il re lidico Creso, che aspirava ad essere riconosciuto come il piú felice degli uomini (I 30 ss.) e non aveva dato ascolto alla parola ammonitrice di Solone, nonostante la sua liberale pietà è colpito dalla vendetta divina nella famiglia e nel regno (I 34). In questo caso, del resto, anche altri due motivi hanno la loro parte. In Creso si espia anzitutto nella quinta generazione l'uccisione dell'ultimo Mermnade, Candaule, compiuta dall'avo Gige (I 13; 91), benché questi avesse commesso il fatto contro sua voglia (I 8 s.). Appare dunque qui, come nella tragedia e nell'*Antico Testamento*[86], l'idea che i discendenti espiino le colpe degli avi. In secondo luogo la disgrazia di Creso non umilia solo la sua superbia, ma anche — come nell'Edipo sofocleo — la sua intelligenza. Un sogno gli aveva predetto che il figlio Atys avrebbe perduto la vita per una lancia di ferro. Egli aveva quindi allontanato da lui ogni arma. Ciò nonostante il sogno si compie in modo impressionante. Creso aveva accolto alla sua corte un frigio di nome Adrasto, fuggiasco a causa d'un omicidio involontario. Suo figlio ne diventa amico, e Creso gli concede di andar con lui ad una caccia al cinghiale. In essa il figlio cade colpito per errore dal ferro dell'amico, che, nonostante il perdono del re, si toglie la vita sulla tomba del principe: esempio egli stesso del fatto, che nessuno, neppure un dio, si può salvare dalla sorte a lui stabilita. Cosí fu anche per lo stesso Creso, che aveva interpretato nel senso della propria ambizione l'avvertimento divino partecipatogli con un oracolo, secondo cui avrebbe distrutto un grande regno se avesse passato l'Halys (I 53 s., 91). L'infelice Atys, che aveva contro la propria volontà distrutto due vite umane, era del tutto innocente, eppure soggiacque al peso dei suoi atti fatali, punendosi da se stesso come Edipo; Creso stava sotto una specie di maledizione di

[86] *Exod.* 20, 5.

famiglia, conseguenza della colpa d'un avo, e fu inoltre spinto all'infelicità dalla propria brama d'onore; ma piú stretto ancora e piú misterioso è il legame tra colpa e destino nel caso del re persiano Serse, che condusse l'infelice spedizione contro la Grecia. Anche in questo caso — e assai piú chiaramente che in quello di Creso — appare la superbia: ché Serse vuole essere il monarca d'un regno grande quanto il mondo, confinante solo « con l'etere di Zeus » (VII 88). Ma egli non trascura l'amichevole avvertimento dello zio Artabano, che culmina nelle parole sopra ricordate sull'invidia degli dèi (p. 228), e fa sospendere i preparativi per la guerra, benché un sogno l'abbia confortato nel primo proposito. Solo dopo che lo stesso sogno appare ripetutamente con la stessa esortazione a lui e ad Artabano, riprende il piano guerresco e lo attua (VII 12). È dunque la divinità stessa che lo spinge alla perdizione con un mezzo che figura anche nell'*Iliade* (B 5 ss.): un sogno ingannatore. Poiché si deve « compiere ciò che è stabilito » (τὸ χρεὼν γενέσθαι, VII 17). Certo la volontà di potenza di Serse offre alla divinità un appiglio che non lascia piú, cosí che Serse non può piú tornare indietro, neanche quando lo vuole. È infatti vero ciò che aveva detto lo stesso Serse: « Dio vuole cosí » (VII 8 α), o che aveva detto Eschilo riguardo agli stessi grandi eventi:

> ... se affretta la sua perdita un mortale, il dio lo incalza [87].

È l'accecamento che nasce dall'orgoglio, la Ate che fa apparire all'uomo il male e l'errore come bene e giusto, e il bene e il giusto come cattivo ed errato [88]. Di ciò in Erodoto Serse non è l'unico esempio [89]. Nessuno può sfuggire al destino stabilito: questo vale tanto per l'esperienza individuale dei singoli quanto per la sorte storica dei popoli [90]. Anche lo scontro dell'Asia con l'Europa è una catena ininterrotta di azioni inique e delle loro conseguenze: ognuna suscita una reazione [91]. Poiché anche se la guerra persiana aveva trovato la sua causa e il fondamento del suo corso nella

---

[87] Aesch. *Pers.* 742, cfr. 842, 820 ss. [trad. Bignone].
[88] Soph. *Ant.* 615 ss.; cfr. sopra, pp. 29, 112 s.
[89] Cfr. anche I 127 (Astiage θεοβλαβής); II 139 (sogno di Sabaco); VI 134 s. (morte di Milziade); VIII 137 (Perdicca di Macedonia, anch'egli θεοβλαβής).
[90] III 43; 65; IV 164; IX 16.
[91] I 5 ss.; V 97.

hybris di Serse, l'incendio di Atene però fu una conseguenza della violazione del diritto internazionale commessa dagli Ateniesi (VII 133): e gli Spartani riuscirono in un primo momento a sfuggire questa sorte, proprio perché, ammoniti da segni divini, espiarono la loro ingiustizia (VII 134 ss.), ma piú tardi (430 a. C.) dovettero pure pagare col fatto che gli Ateniesi catturarono e giustiziarono in Tracia i loro ambasciatori inviati in Persia (VII 137, cfr. Thuc. II 67). Con tale interdipendenza di colpa e destino e con il reciproco condizionarsi della mantica e della necessarietà d'ogni evento, Erodoto trasferisce sul terreno storico la concezione tragica della sua vita umana che Eschilo e Sofocle avevano rappresentata nei loro drammi. Domina, come aveva già riconosciuto Eraclito [92], un mutamento eterno: il piccolo diventa grande, e il grande di nuovo piccolo; nessuna felicità umana è duratura, ma la felicità si muta in infelicità e da questa sorge spesso la felicità; le sorti umane si muovono cosí in circolo (I 5; 207).

Questo riconoscimento produce in Erodoto nella considerazione della vita umana un pessimismo tanto piú profondo di quello di Sofocle, quanto la forza della sua fede religiosa resta lontana da quella del tragico. Come nella tragedia il coro accompagna il corso dell'azione, cosí in Erodoto i discorsi delle personalità preminenti accompagnano gli eventi storici, ed egli ci rivela con essi la sua propria concezione. Già Plutarco [93] ha giustamente osservato che sotto la « maschera di Solone » sta lo stesso Erodoto. Ora, non solo questi ci mostra che una vita modesta come quella dell'ateniese Tello di solito è piú felice di una al piú alto livello umano, ma con la storia di Cleobi e Bitone [94] pone in questione il valore stesso della vita: poiché a questi giovanetti la divinità, per premiarli, secondo la preghiera della madre, della loro pietà inviò una dolce morte, volendo con ciò significare « che per gli uomini è meglio esser morti che vivere » (I 32). Il che è naturale, se ciò che si chiama felicità è solo un possesso fugace e insicuro, e nessuno è padrone di sé (αὐτάρκης), e proprio chi sta piú in alto corre sempre pericolo di essere completamente annientato, insomma

---

[92] Fr. 103.
[93] Plut. *De malign. Herod.* 15, p. 857.
[94] Cfr. pp. 68; 100 s. e n. 44.

se « l'uomo è interamente un giuoco del caso » (πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή, I 32). Che questa sia la concezione propria di Erodoto, lo dimostra il fatto che ricompare nei dialoghi di Serse e Artabano, di cui abbiamo già ricordato (pp. 227 e 230) il primo (VII 10) e il secondo (VII 15 ss.). Il terzo (VII 46) si riferisce allo strano contegno di Serse alla vista del suo grande esercito pronto a passare l'Ellesponto: egli si felicita d'essere padrone di tanta potenza, ma poi gli vengono le lacrime agli occhi quando pensa che tra cento anni nessuno di tutti quegli uomini sarà piú in vita. Ma la brevità della vita, al cui calice la divinità invidiosa permette appena all'uomo di accostare le labbra, non è il solo dolore; non c'è nessuno che nel corso della sua esistenza non abbia desiderato piú d'una volta la morte, che « è il piú sicuro rifugio della misera vita », « nella quale il caso (συμφορή) domina l'uomo e non l'uomo il caso », e che esclude qualunque sicuro affidamento. A ciò si aggiunge anche l'ineluttabilità del destino [95]. Cosí i capi dell'esercito persiano vanno alla battaglia di Platea con la coscienza dell'ineluttabilità della sconfitta, e sentono che la cosa piú dolorosa per l'uomo è di non poter sfuggire alla sciagura, anche quando la si vede sopraggiungere (IX 16). E se l'uomo, come insegnava l'antico tragico attico [96], può fare almeno una cosa, « imparare dalla sofferenza », questo Creso lo ha fatto, e cerca di adoprarlo per salvare il suo vincitore Ciro, divenuto suo amico (I 207); ma il suo avvertimento e il suo consiglio non possono impedire la sciagura, preannunciata a Ciro da un sogno che questi interpreta male, e il re « insaziabile » trova una morte violenta (I 208 ss.). Perfettamente conseguente a questa valutazione erodotea della vita umana è il fatto che egli annoti con evidente simpatia lo strano costume del popolo tracio dei Trausi (V 4), di compiangere il neonato per il suo ingresso in questo mondo di miserie e di seppellire il morto con manifestazioni di gioia, in quanto è ormai salvo da ogni male e sommamente felice [97].

Al di là dell'esistenza terrena, alla vita dopo la morte, Erodoto non guarda mai. Ciò che riferisce sulla fede nell'immortalità di popoli stranieri lo ricorda solo come curiosità d'interesse storico-

[95] Cfr. I 8; II 133; 161; III 154; IV 79; V 33; 92 δ; VI 135; VII 17; VIII 53.
[96] Aesch. *Ag.* 52; 176 s.
[97] Cfr. Eur. *Cresph.* fr. 449; ps.-Plat. *Axioch.* 368 A.

culturale. Cosí in modo assai razionalistico mette in connessione la fede dei Geti nell'immortalità e Pitagora (IV 93 ss.). La dottrina orfico-pitagorica della trasmigrazione delle anime gli è nota, ed egli la fa provenire, erroneamente, dall'Egitto (II 123). L'avrà conosciuta nell'Italia meridionale, forse da Empedocle, che prese parte anch'egli alla colonizzazione di Turi [98]. Intimamente Erodoto resta affatto indifferente ad essa.

Da una concezione della vita cosí assolutamente ancorata alla fede nell'ineluttabilità della sorte difficilmente potevano sorgere determinate norme del vivere. La larga rassegna in cui Erodoto aveva passato i popoli civili e barbarici del tempo poteva solo scuotere in lui l'ingenua fede nella necessità naturale e nel valore imperativo delle usanze del suo popolo, e lo vediamo quindi accogliere anche la teoria sofistica della relatività dei costumi. Per lui è ovvio che ogni popolo ritenga i propri usi e le proprie leggi come i migliori, e che non sia disposto a cambiarli a nessun costo con quelli degli altri. In questo senso egli si spiega la strofe pindarica, allora assai discussa, sul « costume (νόμος) come re d'ogni cosa » [99] e chiarisce questo concetto con un racconto legato alla persona di Dario: Dario s'era informato presso gli Elleni e presso gli Indiani dei loro usi funebri, e alla domanda se fossero pronti a seguire quelli stranieri, aveva ricevuto un indignato rifiuto (III 38) [100]. Anche gli elementi di dottrina sociale contenuti nella discussione dei sette persiani sulle costituzioni (III 80 ss.) sono un'eco degli uditori dei sofisti greci. Benché Erodoto lasci qui trasparire la sua predilezione per l'ordinamento democratico (III 80), la connessione storica lo costringe a riconoscere anche le ragioni della monarchia: giunge cosí al principio formale, adatto ad uno storico, « che non si devono sovvertire i costumi dei padri quando con essi ci si trova bene » (III 82). Come la sofistica, egli non ha ancora alcun concetto fisso della moralità (ἀρετή).

In questo modo Erodoto congiunge lo spirito di ricerca e l'ampiezza di interessi degli Ioni con la spiritualità attica e con una religiosità arcaica, simile a quella che troviamo nelle tragedie di

[98] Diog. Laert. VIII 52.
[99] Vedi sopra, p. 99 s.
[100] Cfr. in VII 152 la forma originaria di questo *topos* (κακά invece di νόμοι) e *Dialex.* II 18; 26.

Eschilo e di Sofocle. Egli non riesce a fondere interamente i due atteggiamenti poiché i suoi interessi sono volti piú all'ampiezza che alla profondità. Vede la storia alla luce della idea tragica, vede anche i motivi politici, ma non è ancora in grado di sviluppare le azioni politiche dal carattere delle personalità politiche, come una generazione piú tardi farà Tucidide, e resta fermo a una concezione etico-religiosa del corso storico; inoltre la sua fede religiosa, non del tutto libera dagli attacchi del dubbio, è oscurata da una visione della vita incline al pessimismo, cui manca la forza vittoriosa di un'autentica e profonda religiosità, come l'aveva Sofocle, e che sbocca quindi in una stanca rassegnazione.

Per il grande successore di Erodoto, Tucidide, di religiosità quasi non si può piú parlare, o in ogni caso essa non ci risulta chiara. Appunto la caratteristica di quest'autore è di eliminare completamente la religione dalla trattazione del mondo e della storia, e di considerarla solo nei suoi effetti psicologici sulle masse e su alcuni capi [101]. Nella sua raffigurazione storica non si trova nulla relativamente a un ordinamento morale del mondo. La sua grandezza sta appunto nell'ardita spregiudicatezza con cui egli fissa lo sguardo nella brutalità del corso storico [102]. Sa bene che anche nel calcolo politico e nella conoscenza storica c'è sempre un residuo irrazionale, il caso, che chiama Tyche [103], ed indica pure come « fatali » (δαιμόνια) [104] gli eventi non causati dall'uomo; però lascia affatto da parte il problema d'un governo divino sul mondo, e nulla lascia supporre che egli vi abbia creduto [105].

EURIPIDE

Mentre Sofocle è ancora attaccato con tutto il cuore all'antica fede, ed Erodoto mostra appena lievi segni di dubbio razionalistico, invece « il filosofo della scena », come già nell'antichità fu

---

[101] II 54; VII 50 (Nicia); VIII 1.

[102] Vedi specialmente il dialogo dei Melii, V 84 ss.

[103] I 140, 1; IV 3, 1; 18, 4; 64, 1; cfr. inoltre F. T ger, *Thukydides* (1925), pp. 128 ss., 168, 179.

[104] II 64, 1 s.

[105] Su ciò piú ampiamente W. Nestle, *Thukydides und die Sophistik*, in « Neue Jahrbb. für das klass. Altert. » 1914, p. 649 ss.

chiamato il piú giovane dei tre grandi tragici [106], ha già rotto ogni rapporto con la religione popolare. Egli — che, come disse Nietzsche, ha « portato sulla scena lo spettatore », che imborghesisce gli antichi eroi e li fa parlare sui problemi del tempo, che non teme talvolta di raffigurare nella forma del mito la sua stessa esperienza personale — è l'araldo dell'illuminismo greco, di cui diffonde la nuova concezione della vita. Certo distruggendo con la critica il mito, distrugge la tragedia stessa, di cui quello è l'anima; la logica conseguenza sarebbe stata la completa secolarizzazione della tragedia, ma le forme ormai fissate dell'arte greca non permisero di giungere a questo. Resta quindi il contrasto tra la forma tradizionale della tragedia e il suo nuovo contenuto: il distacco del singolo dalla comunità, con sentimenti e pensieri suoi, con l'autonomia dell'uomo che non ha piú una fede ingenua ma un pensiero indipendente e risponde solo a se stesso delle proprie azioni. Sarebbe tuttavia erroneo negare una religiosità a questo poeta. Ché il distacco di questo cercatore di dio dalla religione dei padri non si compie a cuor leggero, ma attraverso una lunga e dura lotta, ed egli talvolta si volge a guardare con nostalgia l'antica fede a cui non può tornare, perché glielo vieta ciò che ha potuto conoscere dell'essenza del corso naturale e del destino umano. Nella ricerca della verità la sua fede è naufragata, e la sua confessione suona come un commosso lamento:

> Se avessi fede nel potere divino, svanirebbero angoscia e tormento. Ma il desiderio di credere, di trovare il dominio d'una provvidenza, è vinto non appena guardo al fare e al patire umani. Oggi in un modo, domani in un altro si volgono le sorti degli uomini senza pace né tregua [107].

Certo egli si costringe sempre a tentare di giustificare l'azione della divinità e di subordinare alla saggezza divina il raziocinio come avviene nella teodicea delle *Supplici* (195 ss.), opera di tono particolarmente devoto; ma ciò riesce manierato e non convincente, mentre tutti i suoi attacchi alle idee dominanti sugli dèi e ai costumi religiosi tradizionali nascono da una passione autentica e profonda.

---

[106] Athen. IV 158 E; XIII 561 A; Vitruv. VIII praef. 1; Clem. Alex. *Strom.* V 688.

[107] *Hipp.* 1102 ss. Analogamente in *Hec.* 488 ss., 958 s.; *Hel.* 1137 ss.; fr. 901.

Poiché Euripide, con cosciente adesione al pensiero di Senofane e di Eraclito [108], ha respinto l'antropomorfismo della religione tradizionale. Come nei filosofi ionici sopra ricordati, è soprattutto sul lato etico della religione che insiste la sua critica. Egli è profondamente convinto che la coscienza morale del tempo ha superato la eccessiva umanizzazione degli dèi mitologici, e che questi quindi non possono piú reggere al giudizio etico di un'umanità salita alla chiara visione delle esigenze morali insite in lei. Niente mette meglio in luce l'opposizione polare tra la religiosità di Sofocle e quella di Euripide che i due versi seguenti dei due tragici. Sofocle esige la cieca ubbidienza agli ordini divini:

poiché non è male ciò che gli dèi comandano [109].

E Euripide dichiara:

se gli dèi compiono iniquità, vuol dire che non sono dèi [110].

Sofocle misura la morale con la religione, Euripide invece la religione con la morale. C'è qui senza dubbio un elemento razionale, ma non è né preminente né decisivo, è invece il sentimento morale — αἰδώς lo chiama il greco — che si rifiuta di attribuire agli dèi quelle azioni « che sono ignominiose per gli uomini » [111]. Solo in seguito sorge la riflessione razionale sul modo in cui l'uomo può immaginarsi la divinità e i suoi rapporti con l'umanità e con il mondo, posto che le idee correnti sugli dèi siano false. Il bene morale si fonda su una religiosità di ordine piú elevato.

La convinzione che « ci sia qualcosa di corrotto » (νοσεῖ) nel modo in cui gli dèi governano il mondo [112], è espressa da Euripide in tanti passi che non è possibile qui riportarli tutti. Egli vede non solo che non c'è giustizia nei destini umani, ma che gli dèi si abbandonano alle azioni piú criticabili, si compromettono nel modo piú grave dal lato morale, cedendo alle passioni umane e perfino spingendo direttamente gli uomini al male.

---

[108] Vedi p. 119 s.
[109] *Thyest.* fr. 226; vedi sopra, p. 213.
[110] *Beller.* fr. 292, 7; cfr. *Iph. Taur.* 391.
[111] Xenophan. fr. 11, 2.
[112] *Iph. Taur.* 1403; *Troad.* 27, 1042; *Iph. Aul.* 411.

Il giudizio piú aspro su tali idee il poeta lo dà nell'*Eracle*. Subito all'inizio Anfitrione, che nell'assenza di Eracle si vede, con la moglie di lui Megara e i loro figli, abbandonato in Tebe al tiranno Lico, interroga Zeus (339 ss.):

Zeus, ti sei avvicinato a mia moglie — a che giova ciò? — Zeus, ti ho chiamato padre di mio figlio — a che giova ciò? — Tu non mantieni quella fede che mi aspettavo. Grande dio, io mortale ti ho superato in lealtà, io non ho tradito i figli di Eracle. Tu pur sapesti ingegnosamente ritrovare la via vietata di un letto estraneo, ma non sai poi salvare i tuoi.

Quando poi l'eroe ritorna e libera i suoi vincendo l'usurpatore, Era lo rende folle, cosí che in un accesso di pazzia uccide la moglie e i figli. Tornato alla coscienza, riconosce l'atrocità della sua azione e solo a forza l'amico Teseo può trattenerlo dal suicidio. Allora la sua disperazione si scarica in tremendi rimproveri verso gli dèi, anzitutto verso Era (1305 ss.):

Ella ha raggiunto il suo fine, il suo desiderio è compiuto. Il primo uomo dell'Ellade è distrutto, la sua casa abbattuta sin nelle fondamenta. È questa una dea che si potrebbe pregare? Per gelosia di una mortale Era ha rovinato il benefattore degli Elleni, senza sua colpa.

E Teseo cerca di confortarlo in questo strano modo (1314 ss.):

... Nessuno è senza colpa, né uomo né dio, se è vero quel che cantano i poeti. Non ci sono matrimoni in cielo che ogni legge probisce? Non fu un dio, che per brama di regno gettò in catene e nell'ignominia il padre? Pure abitano nell'Olimpo e si son rassegnati alle loro colpe [113]. Come puoi dunque tu, creatura mortale, trovare insopportabile un destino a cui si adattano gli dèi?

Al che Eracle:

Certo si scherza sul mio dolore; ma che un dio si abbandoni ad amori vietati [114], che braccia divine abbiano portato ceppi, mai io l'ho creduto, e non voglio credere neanche che un dio comandi su un altro: la vera divinità non ha bisogni [115] e solo inique favole gliene attribuiscono [116].

La crudeltà disumana delle piú alte divinità greche non poteva essere piú tremendamente rappresentata di come lo è qui nel

[113] Cfr. *Hipp.* 451 ss.
[114] Cfr. *Antiope*, fr. 210.
[115] Xenophan. in ps.-Plut. *Strom.* 4 (Diels-Kranz, *Vorsokr.* 21 A 32); e, sulle sue orme, Antipho, fr. 10.
[116] *Herc. fur.* 1340 ss.

destino dell'eroe piú celebre della Grecia. Ché questa appunto era l'intenzione del poeta nella trattazione del mito, a cui si sarebbe potuto benissimo dare anche tutt'altro carattere. I pensieri messi in bocca ad Anfitrione, Teseo, Eracle sono propri dell'autore: gli uomini sono per moralità superiori a questi dèi, a cui manca o l'intelligenza o la giustizia. Come ci si potrebbe affidare a loro o come si potrebbe pregarli? Essi stessi sono pieni di colpe e di difetti. Ma no, tutto questo è incredibile e falso! La molteplicità e la gerarchia degli dèi sono in contrasto con il vero concetto della divinità, che non conosce bisogni.

Abbiamo qui *in nuce* la presa di posizione negativa e positiva del poeta di fronte alla fede negli dèi: egli respinge il politeismo antropomorfico pieno di contraddizioni e sovraccarico di concezioni indegne, e si dichiara per una divinità superiore alle forme e ai bisogni umani, quale l'aveva per primo conosciuta e divulgata Senofane. Possiamo quindi rinunciare a seguire uno per uno gli attacchi che Euripide in quasi tutte le sue tragedie muove contro gli dèi popolari, non per ultimo contro Apollo, il dio di Delfi, che egli bolla addirittura come istigatore al male, all'atroce delitto del matricidio [117]. E poiché per il greco la malvagità è anche stupidità, questi dèi malvagi sono non di rado indicati in Euripide come stolti e privi di intelligenza [118].

Se negli esempi addotti è l'indignazione per la condotta immorale degli dèi che distoglie il poeta dalla fede, si tratta invece di vero e proprio razionalismo quando rifiuta di credere a certi miti a causa degli elementi favolosi che contengono, per es. che Helios sia tornato indietro sulla sua via per l'orrore delle atrocità commesse nella casa dei Pelopidi [119]. Rientra nello stesso ordine di considerazioni che in Euripide le Erinni che perseguitano Oreste diventino allucinazioni d'un alienato [120]. La *Melanippe Savia* deve essere stata addirittura un dramma razionalistico a tesi. L'eroina

[117] Cfr. *Ion*, 384 ss., 436 ss., 859 ss., 877 ss., 919 ss., 960; *El.* 973 ss., 1301 s.; *Iph. Taur.* 711 ss.; *Or.* 28 ss., 75 s., 162 ss., 285 ss., 417, 594 ss., 1245, 1266 s.

[118] *Hipp.* 951; *Troad.* 972, 981, 989 s.; *Herc. fur.* 347; *El.* 971, 1246; *Iph. Taur.* 386; *Or.* 417; *Iph. Aul.* 1189. Anche quando, in alcuni di questi passi, i predicati ἀμαθής, ἀξύνετος, ἄφρων sono accompagnati da negazione, il pensiero dell'autore è sufficientemente chiaro.

[119] *El.* 737 ss. (cfr. *Or.* 995 ss.); Heraclit. fr. 94.

[120] *Iph. Taur.* 281 ss.; *Or.* 211 ss.

partorí a Posidone due gemelli che, da lei esposti nel pascolo di suo padre, furono allattati da una vacca. Il padre perciò li considera mostri semianimali (τέρατα) e dà l'ordine di ucciderli. Melanippe però, per amor materno divenuta filosofa, gli dimostra che non esiste alcuna violazione delle leggi di natura e che quindi neanche esistono mostri prodigiosi di quel genere, e cosí salva i figli [121]. E una professione di fede sembra aver contenuto anche il *Bellerofonte*, ché Euripide trasformò la storia di questo assalitore del cielo in modo che l'eroe figurasse in rotta con la fede tradizionale di fronte al disordine e all'ingiustizia della vita, e volesse salire su Pegaso fino al cielo per strappare la spiegazione dell'ultimo enigma, ma fallisse a causa della caduta mortale. Ma ancora in punto di morte può dire di se stesso d'essere stato in vita « pio verso gli dèi, comprensivo e servizievole verso gli amici e gli estranei » [122].

A un tale ripudio della religione popolare corrisponde in Euripide la presa di posizione di fronte agli usi cultuali, non soltanto a quelli del tempo preistorico, come la vendetta di sangue e i sacrifici umani, per i quali dimostra tutto il suo orrore [123], ma anche di fronte a quelli correnti al suo tempo. Abbiamo già visto la nuova forma della preghiera che per Euripide era ancora la sola possibile, e con cui egli si metteva rispettosamente di fronte alla misteriosa natura della divinità [124]. Le preghiere solite, rivolte alla soddisfazione di desideri determinati, si rivelano per lo piú senza frutto [125], e talvolta hanno un contenuto addirittura indegno [126]. Il costume dei sacrifici e dei doni votivi attira sugli dèi in Euripide l'accusa di avidità [127]. In ogni caso il loro valore religioso non sta nel pregio materiale, ma nel pio sentimento di coloro che li offrono [128]. Sulla venerazione delle immagini Euripide deve averla pensata come Eraclito, benché non si abbiamo in proposito testimonianze specifiche [129]. Il diritto d'asilo dei templi e degli altari gli pare una ingiu-

[121] Dion. Hal. *Rhet.* 9, 11.
[122] *Beller.* fr. 285 ss., 311; cfr. Aelian. *Nat. anim.* V 34.
[123] *Or.* 490 ss. (vendetta di sangue); *Iph. Taur.* 380 ss. (sacrifici umani).
[124] *Troad.* 884 ss.; cfr. sopra, p. 170.
[125] *Troad.* 469 ss., 1280 s.; *El.* 198 ss.
[126] *Phoen.* 1369.
[127] *Iph. Taur.* 1234 ss.; *Philoct.* fr. 794.
[128] *Ion*, 380; *Dan.* fr. 327, 6 s.; fr. 946; cfr. sopra, p. 64.
[129] Heraclit. fr. 5. L'autenticità dei frammenti euripidei 1129 e 1130 è contestata.

stificata e dannosa intromissione della religione nella sfera giuridica dello stato, almeno quando giova non agli ingiustamente perseguitati, ma ai malfattori [130]. Prive di senso gli sembrano le prescrizioni purificatorie in caso di contaminazione dei santuari ad opera della nascita o della morte [131]; e rappresenta un altro significativo contrasto tra la religiosità di Sofocle e quella di Euripide, che il concetto — proveniente forse dallo scritto di Protagora *Sugli dèi* —, secondo cui a un mortale è impossibile contaminare la divinità, sia dal tragico piú antico usato a caratterizzare la frivolezza di Creonte, mentre invece Euripide lo mette sulle labbra di Teseo quale parola di conforto per richiamare alla vita Eracle che medita il suicidio [132]. Il piú scandaloso però di tutti i sistemi del culto appare ad Euripide la mantica, in tutte le sue forme; essa appunto era cosí saldamente congiunta con la religione degli Elleni che tra i filosofi presocratici il solo Senofane l'aveva incondizionatamente respinta [133]. Il poeta approfitta d'ogni circostanza per volgere i suoi attacchi contro questa ciarlataneria che odia. Né ci si deve lasciar trarre in inganno sulla serietà di questi attacchi dal fatto che occasionalmente nel corso delle azioni stabilite dal mito le profezie dichiarate false in seguito sembrino realizzarsi, o che il poeta si serva della distinzione corrente tra oracoli degli dèi, in particolare di Apollo, e detti di singoli veggenti. Anche la fede nelle rivelazioni degli dèi attraverso i sogni incorre nella stessa condanna. Il poeta esprime con queste parole la sua convinzione:

> Sedete là sui vostri seggi profetici e pretendete di conoscere quel che ha stabilito dio! Ma i vostri detti non sono altro che opera umana. Ché chiunque si vanta di conoscere la mente degli dèi si abbandona solo a parole a un frivolo giuoco [134].

L'argomento capitale contro la mantica è che la conoscenza e la annunciazione del futuro sono al di sopra delle capacità conoscitive e della forza morale dell'uomo [135]. La visione del futuro è preclusa

---

[130] *Ion*, 1312 ss.; fr. 1049.
[131] *Iph. Taur.* 380 ss.; *Auge*, fr. 266.
[132] Soph. *Ant.* 1044; Eur. *Herc. fur.* 1232.
[133] Cic. *De div.* I 3, 5.
[134] *Philoct.* fr. 795, cfr. *Androm.* 1161 ss.; *Iph. Taur.* 44 ss., 77 s., 570 ss., 711 ss., 723 s.; *Hel.* 744 ss.
[135] *Phoen.* 954 ss.

all'uomo, il quale per le sue azioni e per le loro conseguenze non ha altro aiuto che il proprio discernimento:

Ben calcolare è la profezia migliore [136].

Nella teologia misterica Euripide non trovò maggior soddisfazione per le proprie esigenze religiose che nella religione popolare. Ai misteri eleusini si accenna solo una volta, in un'allusione all'iniziazione di Eracle [137]. Per il poeta personalmente non significano nulla. Degli orfici sembra essersi occupato piú seriamente. Il loro ardito capovolgimento della comune concezione della vita e della morte gli dà da pensare:

Chi sa poi se la vita non sia un morire, e quel che chiamiamo morire non si chiami laggiú vita? [138].

Ed ha fatto un orfico di uno dei suoi piú nobili eroi, il pio e casto Ippolito, che cade vittima di un'infame calunnia. Però la maniera in cui Teseo deride l'ipocrisia della setta e d'altra parte la presunzione e la compiacenza con cui Ippolito si difende [139], fanno presumere che Euripide non fosse amico di questi ambienti. In un altro punto mette chiaramente in ridicolo le loro arti magiche [140]. E anche nella tragedia *I cretesi*, in cui il culto dello Zeus Ideo [141] figurava in relazione con quello di Dioniso-Zagreo e della Gran Madre, Euripide sembra essersi rivolto contro questi mistici fanatici che non si peritavano di ricorrere all'evocazione dei morti per avere una risposta al problema donde provengano i dolori della vita, quale sia la radice del male, e come si possa trovare la pace e la liberazione dalle disgrazie dell'esistenza [142]. Infine Euripide rigetta anche l'idea orfica di un giudizio nell'al di là, col quale Zeus dovrebbe giudicare gli uomini secondo le loro colpe scritte in un libro [143]. Ancora nella tarda vecchiaia, quando aveva volto le spalle alla patria e, dietro invito del re Archelao di Macedonia, si era

---

136 *Hel.* 757.
137 *Herc. fur.* 613.
138 *Polyid.* fr. 638; cfr. *Phryx.* fr. 833, e sopra, p. 82.
139 *Hipp.* 952 ss., 993 ss.
140 *Cycl.* 646 ss.; *Alc.* 966 ss.
141 *Cret.* fr. 472.
142 Fr. 912.
143 *Mel. desm.* fr. 506. Nella letteratura europea è questa la piú antica testimonianza del « Libro del Giudizio », entrato a far parte, piú tardi, delle concezioni religiose cristiane (*Apocal.* 20, 12 s.).

recato alla sua corte, con meravigliosa penetrazione nello spirito di questa religione entusiastica Euripide raffigurò nelle *Baccanti* il culto orgiastico di Dioniso che là aveva senza dubbio potuto vedere svolgersi davanti ai propri occhi. Per lungo tempo si è considerata questa tragedia come una prova che il vecchio poeta fosse tornato alla antica fede, ma a torto: i passi dei cori a cui ci si è riferiti a questo proposito [144] esprimono solo la fede della comunità dionisiaca. In realtà in questa tragedia di psicologia religiosa il poeta ha mostrato in modo impressionante come l'irrazionale possa bensí affascinare con straordinaria forza l'uomo, ma costituisca anche la sua perdizione sicura, se egli si abbandona senza ritegno all'errore che lo trascina, e come la fine sia il tremendo risveglio dal delirio estatico e l'orrore per gli atti frenetici commessi in quella condizione [145]. Cosí anche le *Baccanti* sono in ultima analisi un ripudio del fascino insidioso del misticismo.

In che consiste però la fede positiva di Euripide? Come appare la sua divinità? È certo che il poeta cerca di afferrare l'essenza della divinità sulla via del pensiero filosofico, e precisamente, considerando la natura e la vita umana. Per la conoscenza della natura si serve della filosofia ionica, di cui è perfettamente informato. È impossibile però ridurlo a un qualsiasi sistema; da dilettante della filosofia, egli è un eclettico, che avanza ora uno ora un altro pensiero filosofico che gli appare persuasivo. In sostanza spoglia il dio d'ogni carattere personale e vede in lui una forza impersonale che regge il mondo e vi opera. Ora, seguendo il filosofo contemporaneo Diogene di Apollonia, chiama l'etere « creatore di tutte le cose » di cui la terra riceve i semi producendo gli esseri individuali, e invita a ritenerlo Zeus, a considerarlo dio, esso « che con le umide braccia avvolge la terra »[146]. Ora, seguendo un pensiero di Anassagora, va oltre ed ammette l'unità originaria del « cielo e della terra », dopo la cui divisione sarebbero poi sorti sulla terra gli organismi viventi [147]. La natura è un processo continuo di nascita e di morte; nulla però sorge e svanisce in senso assoluto, ma gli elementi, come la terra e l'etere, si uniscono e tornano a separarsi per trapassare poi in

[144] *Bacch.* 386 ss., 395 ss., 424 ss., 882 ss., 997 ss.
[145] *Bacch.* 1269 ss., 1381 ss.
[146] *Chrys.* fr. 839, 941.
[147] *Mel. desm.* fr. 484.

nuove forme. Talvolta l'unione degli elementi è riportata con Empedocle all'amore (Afrodite), che il filosofo d'Agrigento si gloria di aver per primo riconosciuto come forza cosmica [148]. Euripide non è dunque né materialista né ateo, come lo si faceva apparire [149], ma la sua concezione della divinità è panteistica nel senso della filosofia ionica. Qualcosa di divino è insito nel mondo, ma il poeta non osa dire con precisione se questo essere « difficile a svelare » sia « Zeus o la legge di natura o uno spirito come quello degli uomini » [150]. C'è ancora un'altra caratteristica che, secondo il suo concetto, appartiene alla forza divina immanente nel mondo e al suo modo di agire: ed è la regolarità. Perciò chiama la divinità anche senz'altro Dike, un concetto con cui è gettato un ponte tra la natura e la vita umana, che però non dev'essere intesa nell'ordinario senso giuridico e morale, ma che, come quello dell'amore, è elevato a un senso cosmico. In questo senso di una regolarità inderogabile la Dike appare già in Eraclito, ed Euripide dev'essere rimasto molto colpito dalla profondità della sua opera, se la dette da leggere a Socrate richiedendone il giudizio [151]. Cosí anche in Euripide Dike è figlia di Zeus o del Tempo [152] e corrisponde sostanzialmente a Moira, ad Ananke, ad Aion e perfino alla legge del mondo (νόμος), da cui secondo Eraclito sono « alimentate » tutte le consuetudini e tutte le leggi degli uomini [153]. Essa è la legge del livellamento, che riporta alla giusta misura ogni eccesso di bene e d'infelicità [154] e vendica quindi ogni violazione, che opera nel corso stesso del mondo, lenta ma sicura [155]. Però Euripide si preoccupa di allontanare anche da essa qualunque caratteristica umana:

> Credete dunque che le colpe umane volino fino agli dèi, che qualcuno le scriva in un libro di Zeus e che Zeus guardando in esso giudichi gli uomini? Ah, il cielo intero non basterebbe per scriverci tutte le colpe degli uomini! Né Zeus potrebbe bene punire tutti. No, *qui* è vicina Dike, solo che si voglia vederla [156].

---

[148] *Hipp.* 447 ss.; fr. 898; Emped. fr. 17, 24 ss.
[149] Aristoph. *Thesm.* 450 s.
[150] *Troad.* 884 ss.; *Hel.* 711 s.; cfr. fr. 913.
[151] Heraclit. fr. 94; Diog. Laert. II 22.
[152] *Andromeda*, fr. 151; *Antiop.* fr. 222, cfr. *Beller.* fr. 303.
[153] *Heraclid.* 898 ss.; *Hec.* 798 ss.; *Beller.* fr. 299; cfr. Heraclit. fr. 52 e 114.
[154] *Herc. fur.* 739 (cfr. Heraclit. fr. 51); *Hec.* 55 ss.; *Antiop.* fr. 208.
[155] *Androm.* 439; *El.* 953 ss.; *Archel.* fr. 255; *Antiop.* fr. 223; *Phryx.* fr. 835; *Oed.* fr. 555 e 979.
[156] *Mel. desm.* fr. 506 (vedi sopra, p. 241 e n. 143).

Talvolta sembra invero che il mondo sia retto dal caso (τύχη)[157], e il poeta è perfettamente consapevole che la fede nella divinità e il dominio del caso si escludono reciprocamente[158]. Mette quindi cautamente in rapporto divinità, sorte e azioni umane, quando fa che Oreste dica ad Elettra:

> Considera questa sorte come opera divina, Elettra; e solo dopo lodami di aver servito gli dèi e la sorte[159].

Cosí il dio si serve talvolta degli uomini perché una stirpe si annienti da sola[160]. Combattere contro il destino è impresa vana e insensata; l'uomo può solo coscientemente rassegnarvisi. Ché

> chi combatte contro il destino divino si affanna e lotta, ma il suo lottare e il suo affannarsi sono stoltezze. Poiché ciò che dev'essere avviene: nessun uomo lo può mutare[161].

Cosí per il poeta dio, legge di natura e fato si fondono l'uno con l'altro. Egli sta di fronte alla potenza misteriosa che guida il mondo, pieno di venerazione, ma lieto tuttavia di aver superato le ingenue raffigurazioni degli dèi:

> Beato colui che pensando onora il suo dio!
> Ciò gli apporterà un grande bene[162].

È un tratto essenziale della religiosità di Euripide quello di trarre le conseguenze dal panteismo anche per la vita e la morte, e di non ammettere alcun aldilà. Egli definisce il culto dei morti senz'altro come pazzia[163], e se talvolta in modo assai vago parla di un'« altra forma di vita e di esistenza »[164], non intende affatto con ciò una immortalità personale. Al massimo segue anche in questo l'opinione allora assai diffusa di Diogene d'Apollonia, secondo cui l'aria o l'etere è l'elemento divino della vita, di cui l'anima è fatta e al quale essa dopo la morte ritorna[165]. Solo perché non si sa che

---

[157] *Ion*, 1512 ss., 488 ss.
[158] *Hyps.* fr. 63 (cfr. H. von Arnim, *Suppl. Eur.*, p. 65); cfr. fr. adesp. 169.
[159] *El.* 890 ss.
[160] *Phoen.* 379 (cfr. 888).
[161] *Herc. fur.* 309 ss.
[162] *Archel.* fr. 256.
[163] *Polyid.* fr. 640; cfr. *Troad.* 1247 ss.
[164] *Med.* 1026; *Ion*, 1070; *Iph. Aul.* 1504.
[165] *Suppl.* 531 ss., 1139 s.; *Hel.* 1013 ss.; fr. 971; vedi sopra, p. 163.

cosa sia la morte gli uomini sono tanto attaccati alla vita. Una cosa è in realtà sicura, che i morti sono liberi da ogni male [166]. Il morto è « terra ed ombra; il nulla va al nulla ». « Il morto è nulla » [167]. Morire fa parte della sorte umana. La morte fa parte dell'ordine naturale e perciò non si deve temerla né ci si deve lamentare di essa:

Nessun uomo va attraverso la vita libero da pena. Mette dei figli nella tomba, altri gliene vengono, lui stesso deve morire. E ci si lamenta perché si porta terra alla terra! Anche la vita si deve mietere, come il frutto delle spighe: l'uno deve essere, l'altro no. A che compiangere ciò che segue il corso della natura? Ciò che è legge di natura l'uomo può ben sopportarlo [168].

Da questo atteggiamento fondamentale dipende per Euripide anche la condotta morale. La considerazione della natura e della vita umana insegnano anche a lui a « pensare da mortale » [169]. Ma la legge della condotta umana non è determinata dall'esterno, mediante prescrizioni religiose, ma l'uomo la porta in se stesso. Euripide si dichiara per l'autonomia morale dell'uomo: è dunque sostanzialmente sullo stesso terreno della sofistica e di Socrate, però non cade nell'individualismo senza limiti dell'una, né condivide il determinismo intellettualistico dell'altro, per cui chi ha conosciuto il bene, lo compie anche, ed il male è solo una conseguenza dell'errore [170]. Euripide attribuisce piú potere alla forza della passione che

[166] *Phoenix*, fr. 816; *Phryx*. fr. 833; *Heraclid.* 591 ss.

[167] *Mel.* fr. 532; *Alc.* 381; cfr. Thuc. II 44, 3.

[168] *Hyps.* fr. 757; cfr. Epicharm. fr. 245; Cic. *Tusc.* III 25, 59. Per il verso 5 (« Anche la vita si deve mietere » ecc.) vedi sopra, p. 164 n. 43.

[169] *Ino*, fr. 418; fr. 1075 e 965.

[170] Che Euripide abbia conosciuto Socrate è di per sé indubitabile; rapporti fra i due sono, inoltre, attestati da Diog. Laert. II 22. Che Socrate assistesse volentieri a rappresentazioni di drammi euripidei (cfr. Aelian. *Var. hist.* II 13), è almeno credibile. Cfr. anche Cic. *Tusc.* IV 29, 63 e, d'altra parte, Diog. Laert. II 33. Satiro, nella *Vita di Euripide* (fr. 39 col. 1), scorge nel fr. 325 della *Danae* un'allusione elogiativa a Socrate e suppone in un altro frammento (Sat. fr. 39 col. 2 = von Arnim, *Supplem. Eurip.*, p. 4, dove si dice che gli dèi hanno uno sguardo piú acuto degli uomini e vedono anche ciò che gli uomini fanno in segreto) una ὑπόνοια Σωκρατική: cfr. Xen. *Mem.* I 1, 19 e Critias, *Sys.* fr. 25, 22 s. Non è possibile, tuttavia, rintracciare con certezza in Euripide pensieri di Socrate. Che i mali esterni possano essere voluti dagli dèi e « provvidenziali », è un pensiero che si trova nel fr. 208 dell'*Antiope* e si ritrova in Plat. *Apol.* 39 B. L'affinità spirituale di Euripide con Socrate consiste nella critica della religione tradizionale e nella ricerca di un nuovo e piú alto concetto del Divino.

trascina spesso l'uomo al male a dispetto della sua convinzione migliore.

> Sappiamo e conosciamo ciò che è bene,
> però non lo facciamo

dice Fedra [171]. È l'idea della debolezza della carne, che Platone in contrapposto a Socrate indica come propria della maggioranza degli uomini [172]. Decisiva per la condotta umana è la disposizione individuale di natura, che anche l'educazione non è in grado di modificare sostanzialmente: un concetto per cui ancora una volta Euripide si distingue nettamente dalla sofistica [173]. Anzi, egli arriva al punto di attribuire all'uomo una preponderante tendenza al male, senza però negargli la possibilità del bene [174]. Però malgrado la disposizione naturale, le condizioni ereditarie e l'ambiente, che influiscono sull'agire umano, l'uomo sa quel che deve e quel che non deve compiere: con Euripide appare chiaramente per la prima volta nella letteratura greca la coscienza come fatto psicologico. Tanto a Fedra che ad Oreste le loro cattive azioni fanno rimordere la coscienza [175]. Il malvagio quindi non può mai essere felice, e perciò la virtú congiunta all'ingegno rappresenta il massimo bene [176]. Essa include anzitutto la giustizia [177]. Rientra inoltre in essa sapersi adattare a una vita difficile: sopportare la vita richiede piú forza che togliersela sconsideratamente. Euripide dunque a differenza di Sofocle ripudia il suicidio [178]. Invece celebra spesso il sacrificio di sé alla famiglia o alla patria, e invero sono soprattutto donne e fanciulle a cui egli, il preteso nemico delle donne, attribuisce un tale eroismo: Alcesti, Macaria, Polissena, Ifigenia e la figlia non nominata di Eretteo e di Prassitea [179]; accanto ad esse è anche il giovane Meneceo figlio di Creonte. Assai degna di nota è anche la posizione del poeta

---

[171] *Hipp.* 379 ss. (da cui Ov. *Met.* VII 19 ss. e Sen. *Phaedr.* 177 ss.); analogamente *Med.* 1077 ss.; fr. 841.
[172] *Protag.* 352 B ss.
[173] *Phoenix*, fr. 810; *Chrys.* fr. 840; fr. 920 e 1068; cfr. invece Antipho, fr. 60; Critias, fr. 9.
[174] *Hipp.* 358 s.; *Beller.* fr. 297, 1; *Hel.* 998 ss.; fr. 954.
[175] *Hipp.* 317, 426 ss.; *Or.* 395 ss.
[176] *Ion*, 1621 s.; *Thyest.* fr. 393; fr. 1030.
[177] *Heraclid.* 1 ss.; *Palam.* fr. 584 e 585.
[178] *Herc. fur.* 1247 ss., 1351 (βίοτον è congettura di Wecklein e di Wilamowitz), 1227 s.; Soph. *Ai* 479.
[179] *Erechth.* fr. 360.

di fronte ai beni. La proprietà terrena esteriore appartiene all'uomo solo transitoriamente: è un bene affidato dagli dèi in amministrazione provvisoria al proprietario, e gli dèi se lo riprendono quando a loro sembra bene. Questa idea [180], forse d'origine pitagorica, passò piú tardi nel cinismo e nella stoa, diventando cosí un luogo comune della filosofia ellenistica. Se consideriamo inoltre che per Euripide il valore di un uomo è determinato solo dalla sua propria personalità indipendentemente dal sesso, dalla posizione e dall'origine, che anche le donne devono ricevere l'istruzione [181], che uno schiavo può avere lo spirito di un uomo libero [182], che la nobiltà non è in sé condizione di superiorità [183], e che, sebbene egli porti ancora nel sangue la distinzione tra il libero e sovrano popolo elleno e i popoli barbari destinati alla servitú — una distinzione che nella sua epoca era già stata criticata — egli tuttavia guarda al di là delle frontiere nazionali e dichiara che la patria dell'uomo nobile è il mondo intero [184], dobbiamo riconoscere che Euripide con queste idee supera il proprio tempo e preannuncia un lontano futuro, e che ci sono già in questo le premesse di quella concezione religiosa e morale del mondo che si svilupperà pienamente soltanto nel periodo ellenistico e che si suole chiamare con parola latina *humanitas*. Se tutto ciò rappresenta un superamento del mondo limitato della polis e del suo ambito spirituale, significa anche però il distacco del singolo dalla comunità [185], alla quale ora il singolo si contrappone con le proprie convinzioni e la propria responsabilità morale. A questo corrisponde anche il fatto che Euripide, come già prima Senofane, si volge appassionatamente contro la sopravvalutazione della ginnastica, consueta ai Greci [186], a favore d'un maggiore apprezzamento dell'educazione spirituale, che però non intende nel senso della retorica sofistica, ma in quello di una effettiva ricerca della

---

[180] *Phoen.* 555 ss.; cfr. Bione in Stob. *Anth.* 105, 26; Epict. *Enchir.* 11; *Anth. Pal.* IX 74; Hor. *Sat.* II 2, 133 ss.; *Epist.* II 2, 158 ss.

[181] *Med.* 1081 ss.; *Mel. soph.* fr. 483.

[182] *Ion*, 854 ss.; *Mel. desm.* fr. 495, 40 ss.; 511; *Phryx.* fr. 831 (cfr. Alcidam. in *Schol. ad Aristot. Rhet.* I 13, 1373 b 18).

[183] *Alex.* fr. 52.

[184] *Iph. Aul.* 1400 s.; fr. 1047; Antipho, in Diels-Kranz, *Vorsokr.* 87 B 44, b, col. II.

[185] Perciò Aristofane, *Ran.* 889 ss., parla della « religione privata » (ἰδιῶται θεοί) di Euripide.

[186] Xenophan. fr. 2; Eur. *Autolyk.* fr. 282; *El.* 387 s.

verità [187]: poiché Euripide è un amico dichiarato della vita meditativa. Egli non ha, come Sofocle, rivestito cariche pubbliche, e non fa alcun mistero della sua avversione per la guerra e del suo amore della pace [188]. Nell'*Antiope* fa sostenere al cantore Anfione l'ideale della vita di poeta e di pensatore contro il fratello Zeto, l'uomo dell'attività pratica, e nello *Ione* raffigura la felicità idillica della vita ritirata, libera dalle ambizioni politiche, dalle lotte e dai contrasti della vita, nella calma e in un'attività rispondente alla propria natura e liberamente scelta [189]: anche in questo sentiamo preannunciare da lontano il λάθε βιώσας (vivi nascosto) epicureo. È il poeta stesso che ci svela il suo cuore; ed è dalla sua personale esperienza che sono sorti i bei versi in cui loda la gioia e la forza moralizzatrice della ricerca scientifica e della conoscenza [190], anche se, come si è sospettato, egli aveva innanzi agli occhi l'immagine di Anassagora [191]:

> Felice colui che ha ottenuto la conoscenza, premio della ricerca. Mai desidera di danneggiare il prossimo, né uno spirito egoistico lo spinge alla ingiustizia. Osserva la natura immortale, il mondo che mai non invecchia, e segue la sua traccia cercando donde e come sia sorta. Mai apre le porte del cuore a un pensiero volgare.

EMPEDOCLE

Accanto alla religiosità razionale e cultuale nel V secolo si afferma anche quella mistica, soprattutto nei circoli orfici (p. 161 ss.). Il suo rappresentante piú significativo è Empedocle di Agrigento, in cui si congiungono nel modo piú singolare la filosofia razionalistica della natura e la dottrina orfica della salvezza. Speculazione filosofica, mistica religiosa e uno spirito profetico confinante con la ciarlataneria s'intrecciano in questo spirito sorprendente. Ammantato di porpora, ornato dei nastri e delle corone dei vincitori, Empedocle

---

[187] *Hec.* 1187 ss. (questo è l'effettivo pensiero del poeta; invece nei versi 814 ss. egli si esprime con sarcasmo); *Antiope*, fr. 206; *Hipp. Vel.* fr. 439; *Phoen.* 469 ss., in contrasto con l'eristica dei versi 499 ss.

[188] *Suppl.* 481 ss., 744 ss., 949 ss.; *Hel.* 1151 ss.; *Cresph.* fr. 453; cfr. Thuc. II 63, 2 s.

[189] *Antiope*, fr. 183-189 (cfr. Plat. *Gorg.* 484 E ss.); *Ion*, 585 ss., 633 ss.

[190] Fr. 910; cfr. Emped. fr. 132; Verg. *Georg.* II 490.

[191] Forse si riferisce ad Anassagora anche *Alc.* 903 ss.; cfr. a questo proposito Diog. Laert. II 13; Cic. *Tusc.* III 14, 29 s. (Eur. fr. 964).

passa di città in città, guarisce le malattie del corpo e quelle dello spirito, dà profezie, soggioga i venti e le onde e strappa perfino alla morte le sue vittime. La folla lo acclama, ed egli indica a tutti quelli che vengono a lui « la via della salvezza », ed egli stesso ancora sulla terra si sente non piú un mortale, ma un dio immortale (fr. 112). Di conseguenza dà anche alla sua dottrina un tono profetico, come se essa fosse una rivelazione divina, che sorge dal terreno religioso e per la quale egli richiede la fede (πίστις: 4; 5; 23; 71; 114). Cosí anche la sua posizione di fronte alla natura è essenzialmente diversa da quella dei pensatori ionici, nonostante che con la sua fisica egli si ricolleghi ad essi e ne sviluppi le teorie. Infatti, mentre per quelli la conoscenza della natura era fine a se stessa, per Empedocle invece essa è solo il mezzo per il suo specifico fine di *dominare la natura.* Ciò che lui stesso pratica, lo promette anche al discepolo Pausania quale frutto della sua istruzione: egli non imparerà solo i mezzi per guarire dalle malattie e dalle conseguenze dell'età, ma sarà anche in grado di allontanare o di chiamare le tempeste, di mutare la pioggia in siccità e la siccità in pioggia, e perfino di destare i defunti dalla morte (111). Questo personaggio faustiano, scienziato e mago a un tempo, unisce una fisica del tutto materialistica, il cui fondamento è la dottrina dei quattro elementi, con la dottrina orfica della metempsicosi, descritta sopra (p. 81). Queste due concezioni non si succedono in lui cronologicamente, come s'era prima creduto, ma sono fuse in unità in un sistema dichiaratamente dualistico. Da un lato c'è il mondo divino dei demoni beati, dall'altro quello materiale, in cui quelli sono solo temporaneamente banditi per scontare le loro colpe, finché dopo una lunga migrazione attraverso corpi di piante, animali ed uomini non ritornano alla loro natura divina (115). Empedocle stesso fu già ragazzo e ragazza, arbusto, uccello e pesce (117), ed è ancora adesso un pellegrino errante bandito dalla cerchia degli dèi (115, 13); però sa che è ormai giunto ai gradi massimi ed ultimi delle forme dell'esistenza terrena — quelli di profeta, cantore, medico e principe (146) —, dopo le quali si torna alla vita immortale (147): donde la coesistenza nel suo spirito di una incoercibile superbia per la coscienza d'avere in sé già presente in germe la divinità (23, 11; 112,4) assieme all'umile riconoscimento della propria peccaminosità terrena (115, 13).

Da questi presupposti Empedocle arriva ad una concezione del tutto pessimistica della vita terrena. Il demone dell'anima entra nell'esistenza terrena piangendo e lamentandosi per la perduta beatitudine divina (118 s.), sentendosi precipitato in una vita che propriamente non è vita (2,4; 15, 2). La terra stessa è dipinta con i colori dell'inferno: essa è simile a una caverna sotterranea (120) — idea questa che riecheggerà ancora nel celebre paragone platonico della spelonca[192]. È un luogo senza gioia, una valle di sciagure, dove si agita ogni specie di mali, di malattie corporee e di passioni dell'anima (121-123). Quindi per l'anima il « vestire l'estraneo ammanto della carne » costituisce un passaggio dalla vita alla morte (125 s.). Poiché essa entra con ciò nel numero delle « creature di un giorno » (ἐφήμεροι 4, 4; 131, 1), la cui capacità di sapere è limitata (2; 11), e la cui condotta è volta a bassi scopi (110). La loro sorte è lamentevole (62, 1; 113, 2; 124, 1; 141; 145), e dopo la breve durata della loro esistenza « s'involano come fumo » (2, 3). Anche tra le forme di esistenza inferiori all'umana, attraverso le quali il demone dell'anima deve passare, esistono delle gradazioni: tra le piante la migliore è l'alloro, tra gli animali è il leone (127).

Da questa animazione del mondo vegetale e animale, che (malgrado i fr. 103 e 110, 10) si distingue nettamente dalla animazione universale ilozoistica degli antichi ionici in quanto per Empedocle i corpi vegetali e animali sono solo un involucro esteriore del demone dell'anima, per sua natura divino e sempre immutabile, Empedocle deduce una etica ascetica, che ha per fine di « rinsavire dal male » (νηστεῦσαι κακότητος, 144) e di liberarsi dalle sue conseguenze (145). Per questo il profeta vuole appunto indicare la via opportuna. Il male consiste nell'annientamento della vita, nello spargimento di sangue. Poiché tutto ciò che vive è imparentato, anche uccidere gli animali è una specie di fratricidio (137). Quindi, come gli orfici, Empedocle prescrive l'astinenza dalla carne e vieta i sacrifici cruenti contro i quali ha parole violentissime (136-139): ché la legge del mondo comanda di rispettare la vita (135). Tra le piante però l'astensione è limitata all'alloro (140) e ai baccelli (141).

Una divinità particolare non sembra poter aver alcun posto in un tale sistema religioso. Pure, a prescindere naturalmente dall'impiego

[192] Plat. *Resp.* VII 514 A ss.

metonimico di determinati nomi di dèi (6; 17, 24; 22, 5; 98, 2 s.), essa vi figura. Non solo vi si indica come dio lo Sfero, che contiene in sé gli elementi del mondo ancora informe (31), ma Empedocle parla anche di un dio non percettibile ai sensi, che come « spirito sacro e ineffabile con rapidi pensieri percorre tutto l'edificio cosmico » e al quale, come pure allo Sfero, sono estranee tutte le rappresentazioni antropomorfe (133, 134).

Nella descrizione dell'età dell'oro Empedocle sembra aver proiettato nel passato una raffigurazione ideale del mondo e della vita, come dovrebbero essere, in contrasto col mondo quale è. Allora era il regno della pace e dell'amore, senza contrasti o guerre né tra gli uomini, né tra gli animali che erano tutti domestici e affezionati all'uomo. Allora brillava la fiamma dell'amicizia e gli alberi portavano per tutto l'anno una quantità di frutti. Si onorava come unico dio l'Amore, e non con sacrifici cruenti, ma consacrandogli immagini di animali, incenso, mirra e libagioni di miele (77, 78, 128, 130). Pitagora, sembra, con la sua forza spirituale sovrumana rivide quel lontano passato e rivelò di nuovo questa religione primordiale (129). Anche Empedocle vuole, sulle sue orme, inculcare nelle anime la vera conoscenza (110) e « comunicare una buona dottrina sugli dèi beati » (131). Felice chi ha acquistato tale ricchezza di spirito divino, e guai a colui che è ancora preso da oscure follie sulla natura degli dèi (132)!

Il *Canto delle purificazioni* (καθαρμοί), come Empedocle chiama quella parte del suo poema didattico che segue alla fisica, indica col nome stesso la caratteristica fondamentale della sua religosità: l'aspirazione alla redenzione dall'impurità del mondo che ci circonda. Il mondo della materia — compresi i corpi animali e umani —, il cui sorgere dai quattro elementi è spiegato in modo affatto meccanico con le forze dell'Amore e dell'Odio, cioè della attrazione e della repulsione, della unione e della separazione, è impuro e non divino e per natura diverso dagli esseri spirituali divini — le anime —, confinati in esso per punizione secondo la ferrea legge della Necessità (Ἀνάγκη, 115, 1) o del Destino (Τύχη, 103). Liberarsi con l'ascesi dall'impurità è il fine che questa dottrina rivelata impone all'uomo, per sé incapace di guardar lontano. Cosí la concezione di Empedocle è, come Giano, bifronte: da un lato è volta alla fisica

ionica e mostra caratteri tipicamente ellenici, dall'altro è volta alla mistica orfica ed al suo capovolgimento dei valori della vita e della morte. La sua fisica ha per lungo tempo fecondato le scienze naturali e perfino l'atomismo materialistico le deve qualcosa. La sua mistica delle anime nega invece la vita terrena in un modo affatto estraneo allo spirito greco e, insieme alla sua teologia, rappresenta un attacco violento alla religione dominante. Egli ha cosí influito su Platone e sui suoi piú tardi seguaci, i neopitagorici e i neoplatonici, e per il suo ripudio del politeismo popolare e per il suo giudizio pessimistico sulla vita e sull'uomo è stato un alleato ben accetto anche al Cristianesimo.

ARISTOFANE

Per comprendere la religiosità di Aristofane è anzitutto indispensabile farsi un'idea precisa dei rapporti tra il comico e la religione presso i Greci. Abbiamo già visto che il concetto ellenico del divino si estendeva a tutti gli aspetti del mondo e della vita, comprendendo insieme al serio e al sublime anche l'allegro e il ridicolo.

Gli inizi di una farsa degli dèi si trovano già nei poemi omerici [193]. Nel V secolo l'epos parodistico venne in grande fioritura con Egemone di Taso e si ebbero perfino agoni parodistici [194]. In Atene la rappresentazione della tragedia era sempre seguita da un dramma satiresco, che con il suo riso liberatore doveva rinfrancare gli animi agitati dalle vicende eroiche. Il fatto che nel mondo divino greco figurassero anche i sileni e i satiri e altri esseri affini, è una prova del fatto che la religione greca rifletteva la realtà in tutta la molteplicità dei suoi aspetti, nei gradi piú alti come in quelli piú bassi. Anche gli dèi superni erano chiamati in causa, come abbiamo visto nell'inno omerico a Hermes e nei *Segugi* di Sofocle. Anche la tragedia accoglie all'occasione elementi comici. Nell'*Alcesti* di Euripide, che però fu data al posto di un dramma satiresco, Eracle non è solo l'eroe forte che sottrae alla morte la sua vittima, ma figura anche come il ghiottone e il mangione della

[193] Cfr. p. 40.
[194] Athen. XV 698; cfr. « Ephem. archaeol. » 1902, p. 98 ss.

farsa popolare. E l'antico tragico Frinico in una tragedia dallo stesso titolo aveva dichiarato senza ambagi ciò che Euripide accenna soltanto; cioè che Apollo aveva ubriacato con il vino le Moire per salvare dalla morte l'amico Admeto, del che lo rimprovera anche il coro delle *Eumenidi* di Eschilo [195]. Gli stessi miti antichi presentavano già alcuni tratti comici; fu però il comico siciliano Epicarmo, un poeta ricco di spirito e di educazione filosofica vissuto al principio del V secolo, che dette al burlesco un posto dominante nelle sue commedie di argomento divino. Cosí nel *Matrimonio di Ebe* deride la passione gastronomica dei suoi compatrioti introducendo le Muse come pescivendole e facendo gustare largamente allo sposo Eracle il banchetto nuziale. In un'altra commedia, *I banchettanti o Efesto*, trattava la leggenda dell'incatenamento di Era [196]. Identici e analoghi motivi si trovano anche, come attestano le rappresentazioni vascolari già ricordate (p. 199 s.), nella farsa popolare dorica, il cosiddetto fliace, che si recitava nel mercato pubblico delle città su un palcoscenico improvvisato, e che poi verso il 300 Rintone di Taranto trasformò nel genere artistico di « tragedia lieta » (ἱλαροτραγῳδία). L'*Anfitrione* di Molière, derivato da Plauto, ne dà ancora una viva immagine all'uomo moderno. È in ogni caso indubbio che il pubblico ellenico era sin dai tempi antichi abituato alla caricatura degli dèi e che la commedia attica in questo non faceva che seguire l'antica poesia popolare. Si aggiunga inoltre che la commedia attica antica, come la sua sorella seria, la tragedia, è intimamente congiunta con l'essenza e la comunità della polis, sorge, fiorisce e muore in essa e con essa, e per il suo carattere di attualità è assai piú della tragedia determinata dalle circostanze di tempo e di luogo.

Ogni vero umorismo riposa su un fondamento serio. Questo è evidente anche nel caso della commedia attica antica, che appunto per questo si distingue dalla farsa popolaresca, la quale non mirava che a divertire. I comici attici, e come essi anche Aristofane, volevano di piú: essi, come i tragici, miravano all'educazione del popolo, mescolando certo al serio anche il faceto; e li troviamo per-

---

[195] Eur. *Alc.* 12, 33 s.; Aesch. *Eum.* 173, 723 ss.; U. von Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros* (1886), p. 66; Leo Weber, *Eurip. Alkestis* (1930), p. 35 s.
[196] Epicharm. fr. 41 ss., 84 ss. Kaibel.

fettamente consci di questo compito e della responsabilità che ne deriva [197]. Ed essi vogliono tutti agire in senso conservatore nel campo politico e in quello religioso. Cosí pure Aristofane loda le antiche consuetudini ateniesi, che includono naturalmente anche la pia venerazione degli dèi [198]. Dichiarandosi partigiano del buon tempo antico della generazione maratonica, perseguita lo spirito dei tempi nuovi e tutta la nuova cultura: filosofia, sofistica, retorica, poesia e musica, non solo con innocua derisione ma anche con una passionalità che s'avvicina al fanatismo, convinto che questo nuovo spirito distrugga la fede, il culto e la rettitudine [199]. I rappresentanti principali di questo nuovo spirito corruttore sono secondo lui Socrate ed Euripide. Nelle *Nuvole* il nome del primo sta a rappresentare la filosofia naturalistica, la sofistica e la retorica, e cosí è ridotto quasi a un simbolo dietro il quale l'effettiva figura storica è appena riconoscibile. Euripide è preso di mira particolarmente nelle *Tesmoforiazuse* e nelle *Rane*. Che gli attacchi della commedia non fossero affatto intesi come uno scherzo innocente lo dimostrano, per quel che riguarda la politica, le difficoltà a cui andò incontro Aristofane per la recita dei *Babilonesi* e dei *Cavalieri* [200], come anche la proibizione temporanea, ma, a quel che sembra, poco osservata, di canzonare le persone apertamente con il loro nome (ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν) [201]; né c'è ragione di credere che sul terreno della religione e della poesia la cosa fosse diversa. Di maggior peso è la testimonianza di Platone, il quale nell'*Apologia* fa dire a Socrate (e non è dubbio che questi realmente lo abbia detto) che l'accusa formale contro di lui non sarebbe stata possibile senza l'incitamento, durato per anni, della commedia, la quale dovette confondere i cittadini sulla natura, lo spirito e lo scopo dell'attività da lui svolta [202]. Aristofane metteva questa attività sullo stesso piano della ricerca naturalistica degli ionici, in particolare dell'astronomia, e delle arti retoriche dei sofisti. Per lui tutto questo non era che ricerca di

[197] Aristoph. *Ach.* 633 ss., 500; *Vesp.* 1029 ss.; *Ran.* 389 ss., 686 s., 1008 ss., 1055 ss.; *Schol. ad Plut.* 635.
[198] *Equ.* 551 ss., 565 ss., 581 ss.; *Nub.* 299 ss., 961 ss., 986; *Ran.* 717 ss.
[199] *Equ.* 32; *Nub.* 247 ss., 365 ss., 380 s., 423 ss., 827 ss., 874 ss.
[200] *Ach.* 642 ss.; *Vita Aristoph.* 3, che attinge a *Equ.* 230 ss.
[201] *Schol. ad Nub.* 31; *Ran.* 501; ps.-Xen. *Resp. Athen.* 2, 18.
[202] Plat. *Apol.* 18 A ss., 19 B ss.

sottigliezze (λεπτολογεῖν), non solo superflue ed inutili, ma dannose e corruttrici del buon costume [203].

Per tale suo atteggiamento di fronte al costume e alla religiosità antichi tanto piú sorprende il fatto che lui stesso trattasse senza alcun riguardo quegli dèi, la negazione o il disprezzo dei quali rimprovera con violenza ai filosofi e ai sofisti. Ciò risulta dalla maggior parte delle sue commedie; ma particolarmente la *Pace*, gli *Uccelli*, le *Rane* e il *Pluto* si spingono assai in là nella caricatura degli dèi. Già un antico commentatore osserva occasionalmente: « era allora all'ordine del giorno rappresentare Eracle come un ingordo, Dioniso come un ignavo, e Zeus come adultero » [204].

Cosí a Zeus sono spesso rinfacciate le avventure amorose, in cui assume ogni specie di forme per godersi le piú belle donne come « un cibo prelibato » [205]. Si dovrebbe costringerlo in ogni modo ad abdicare, e dichiarare la guerra santa agli dèi; si fanno anche i conti sulla sua morte, avvertendo Eracle che come figlio illegittimo secondo le leggi attiche non potrà ereditare [206]. Zeus ha reso cieca la ricchezza per ostilità verso gli uomini, ha causato con ciò il loro stato di bisogno e su questo si basa tutta la sua signoria; egli è poi rovesciato e al suo posto viene messa in trono la ricchezza. Gli dèi hanno cattiva cura degli uomini e pensano al proprio bene [207]. Trigeo vuol rendere Zeus responsabile di tradimento verso l'Ellade [208]. In considerazione di queste accuse dirette è difficile mettere semplicemente sul conto del gioco delle parti se nelle *Nuvole* l'ateo Socrate afferma che Zeus col fulmine non colpisce gli spergiuri, ma gli alberi alti e anzi i templi suoi e degli altri dèi; e il Discorso ingiusto dice che se la giustizia regnasse Zeus sarebbe perduto, per avere incatenato il padre, e che ogni adultero può giustificarsi con le analoghe imprese di Zeus [209]. È difficile immaginarsi una figura

---

[203] Cfr. specialmente *Ach.* 398 ss., 447; *Nub.* 320, 359, 889 ss., 1483 ss.; *Aves*, 755 ss., 992 ss., 1071 ss., 1344 ss., 1555; *Thesm.* 272, 451; *Ran.* 971 ss., 1109 ss., 1475, 1482 ss.

[204] *Schol. Ven. ad Pac.* 741: ἐπεπόλαζε γὰρ τότε ταῦτα· Ἡρακλῆς πεινῶν, Διόνυσος δειλὸς καὶ μοιχὸς Ζεύς.

[205] *Aves*, 558 ss.; *Daed.* fr. 187-188; *Vesp.* 323 ss.; cfr. Sannyrion, *Dan.* fr. 8.

[206] *Aves*, 554 ss., 1642 s., 1655 s.

[207] *Plut.* 87 ss., 123 ss., 1112 ss., 1173 ss., 1186 ss.

[208] *Pax*, 107 s.

[209] *Nub.* 397 ss. (su questo passo cfr. J. Geffcken in « Hermes » XLII, 1907, p. 127 ss.), 905 s., 1079 ss.

piú miserabile e deplorevole del Dioniso delle *Rane*. Il dio dell'arte tragica è tacciato di effeminatezza e di ignavia nel suo stesso santuario, non conosce che il vino e il capriccio, dalla paura se la fa sotto, si scambia con il suo schiavo, deve remare col sudore della sua fronte sullo Stige e riceve un sacco di meritate bastonate [210]. Apollo nella sua qualità di medico e profeta non è trattato molto meglio. La mantica in tutte le sue forme viene aspramente criticata, e, in considerazione soprattutto del suo uso politico, definita una ciarlataneria, anche senza tener conto della caricatura di determinati veggenti, quali Lampone e Diopite [211]. Assai male è trattato anche Asclepio, di cui si mettono in derisione le miracolose guarigioni mediante l'incubazione nel tempio (p. 146) [212]. Hermes è a ogni occasione presentato come avido [213], Iride come un'etera, Prometeo come un intrigante ed Eracle resta fedele alla parte, assegnatagli dal dramma satiresco, di insaziabile mangiatore [214]. La derisione non risparmia del tutto neppure Atena, la dea protettrice della città [215]. Gli dèi in generale sono derisi per la loro avidità di sacrifici e per i contrasti che ne sorgono [216]. Ricca materia di scherzo offrono anche le divinità straniere, come Sabazio, Adone, Bendi e il dio Triballo, che non sa nemmeno bene il greco [217]. La trasformazione comica dei soprannomi divini, la spassosa invenzione di ogni genere di demoni, e la parodia di certi miti, per es. di quelli delle metamorfosi, meritano di essere appena ricordati [218]. Il poeta non s'arresta nemmeno di fronte al mondo sotterraneo, e accanto ad altri usi cultuali è messa in ridicolo anche la consacrazione dei misteri orfici [219], mentre quelli eleusini sono rispettati; anche questi

[210] *Ran.* 197 ss., 479 ss., 486, 502, 631 ss., 740.

[211] *Equ.* 116 ss., 193 ss., 999 ss., 1015, 1084 ss.; *Vesp.* 158 s.; *Pax*, 1070 s., 1087, 1095; *Aves*, 521, 588 ss.; *Lys.* 768 ss.; *Plut.* 8 ss., 40 ss.

[212] *Vesp.* 123; *Plut.* 411 ss., 653 ss.

[213] *Pax*, 180 s., 192 s., 378, 385 ss., 425 s.; *Plut.* 1118 ss., 1151.

[214] *Aves*, 1253 ss., 1494 ss., 1583 s.; *Vesp.* 60.

[215] *Equ.* 1189; *Aves*, 829 s.; *Lys.* 346 s. Ermippo scrisse una commedia Ἀθηνᾶς γοναί (fr. 4 ss.).

[216] *Nub.* 608 ss.; *Pax*, 406 ss.; *Aves*, 1262 ss.; *Eccl.* 779 ss.

[217] *Vesp.* 9 s.; *Pax*, 420; *Lemn.* fr. 368; *Aves*, 1520 ss., 1567 ss., 1677 ss.

[218] *Nub.* 373; *Vesp.* 1179; *Equ.* 221, 634 s.; *Aves*, 15, 72 ss., 114 ss.

[219] *Ran.* 139 ss., 185 ss., 194, 503 ss., 760 ss.; *Gerytad.* fr. 149-150; *Nub.* 250 ss. (su questo passo cfr. A. Dieterich in « Rhein. Mus. » XLVIII, 1893, p. 275 ss. = *Kleine Schriften*, p. 117 ss.). Cfr. anche *Tag.* fr. 488 e 490. La cosmogonia orfica è parodiata in *Aves*, 693 ss.

però, sebbene in apparenza la loro santità non sia offesa, con il fatto stesso d'essere introdotti nella pazza baraonda della commedia sono posti in una luce dubbia tra il serio ed il faceto [220].

Nonostante tutti questi scherzi grossolani sarebbe errato credere che Aristofane volesse con ciò deridere gli dèi e sminuire la religione. Che non si tratti di ciò lo prova l'alto riconoscimento da lui tributato ad Eschilo e a Sofocle nelle *Rane*, fondato non solo sul maggior valore artistico delle loro tragedie in confronto a quelle di Euripide, ma soprattutto sul loro spirito etico-religioso e politicamente conservatore. Lo attestano inoltre sia le dichiarazioni ricordate sopra, in cui il poeta loda i costumi e la rettitudine del tempo passato, che il suo netto rifiuto dell'educazione moderna filosofica e sofistica. Come può dunque spiegarsi questo apparentemente contraddittorio atteggiamento del poeta? Anzitutto è da ricordare la sostanziale concessione d'una quasi illimitata licenza in occasione delle feste dionisiache. Qualunque mezzo che suscitasse il riso ed aumentasse l'allegria era ben accetto. A questo motivo già gli antichi interpreti riconducono molti tratti caricaturali degli dèi; anzi, da un passo, invero non ben chiaro, di Aristotele sembrerebbe che la derisione di certi dèi fosse legalmente consentita [221]. La libertà folle che non riconosce nulla di sacro e per natura è priva di riguardi, che si rivolge fondamentalmente contro tutto quanto pretende autorità, e cerca mediante il riso di liberarsi dalle costrizioni, si estende involontariamente anche al terreno religioso; e questo dà tanto poco scandalo che la farsa popolaresca, in uso in tutte le parti della Grecia, s'era già da tempo inoltrata per questa via. In realtà ciò che era messo in ridicolo non doveva essere la divinità in sé, ma l'idea che gli uomini si facevano di lei e del suo agire.

Se si guarda a fenomeni analoghi di altre religioni e di altri tempi, si deve riconoscere che le figure religiose non furono mai cosí liberamente abbandonate al riso come in Grecia. Anche l'Indra indiano s'inebria, ma la grande quantità di soma che beve è solo un segno della sua forza e grandezza [222]. Anche gli *Asen* e gli *Ein-*

---

[220] *Vesp.* 377 s.; *Ran.* 383 ss.

[221] *Schol. ad Pac.* 201 s., 378; *Schol. Ven. ad Vesp.* 60; Aristot. *Pol.* VII 17, 1336 b 14 ss.

[222] A. Bertholet, *Religionsgesch. Lesebuch* (1908), pp. 79, 80, 83, 114.

herier degli antichi Germani sono assai forti nel mangiare e nel bere, e pure nell'Edda piú recente Tor e il suo seguito si lasciano indurre da Utgard-Loki ad una gara gastronomica, ma si tratta solo d'un modo assai ingenuo di mettere in risalto le potenti capacità divine [223]. Nei misteri medievali tedeschi soltanto le figure secondarie (i pastori di Betlemme, l'oste presso cui Giuseppe e Maria cercano riparo, il venditore di unguenti, le guardie al sepolcro di Gesú, tutt'al piú Pietro e Giovanni nella loro corsa verso di esso), inoltre alcuni santi e in modo particolare il diavolo ammettono tratti comici, ed è per eccezione che la caricatura osa raggiungere anche le figure divine [224]. Ma il « riso pasquale » (*risus paschalis*), che veniva provocato da storie allegre raccontate dal pulpito, e la « festa degli asini », che in alcuni paesi era celebrata nella domenica delle palme per raffigurare mimicamente l'ingresso di Cristo in Gerusalemme, offrono da un punto di vista psicologico qualcosa di simile. È però significativo che si sentisse la necessità di giustificarsi: « Ci abbandoniamo per alcuni giorni alle buffonerie, per poter poi con maggior zelo tornare al puro servizio di Dio » [225]. E occorre prestare attenzione al giudizio di un conoscitore di questa letteratura: « Guardando tali rappresentazioni il popolo doveva di solito, e spesso per non breve tempo, perdere la coscienza che quel che vedeva era storia sacra; moltissime cose non avevano in se stesse valore edificante, come era invece norma nei tempi piú antichi » [226]. Tanto nell'un caso come nell'altro si può dunque parlare d'un imbarbarimento del sentimento religioso.

L'arte comica ellenica non si arresta neppure di fronte agli dèi supremi e allo stesso Zeus, e ciò si spiega con il fatto che la religione era una parte della vita pubblica e l'antica commedia attica trovava appunto nella parodia di questa la sua ragione di vita; e secondariamente anche con l'antropomorfismo delle figure divine. La na-

---

[223] *Thule: Altnord. Dichtung und Prosa*, a cura di F. Niedner, 2. Reihe, XX, pp. 84 ss., 95 ss.

[224] Un testo molto audace in questo senso, purtroppo senza indicazione della fonte, è riportato da G. H. Lewes, *Goethes Leben und Werke*, trad. ted. di J. Frese, 11a ed. (1877), vol. II, p. 352.

[225] F. Gebhard, *Der Palmesel*, in « Münchener allgem. Zeitung », 8 aprile 1906, p. 13.

[226] R. Fronig, *Das Drama des Mittelalters: Osterspiele, Passionspiele, Weihnachts- und Dreikönigspiele, Fastnachtspiele* (in J. Kürschner, *Deutsche Nationalliteratur*, hist.-krit. Ausgabe, XIV, 1-3, 1891), vol. I, p. 264.

tura antropomorfica del dio per la stessa contraddizione ad essa inerente suscitava la critica, e una volta che il gusto caricaturale si era sfrenato e si era rivolto ad ogni aspetto umano, era quasi una necessità che attaccasse anche il lato umano degli dèi. Né con ciò si credeva o ci si accorgeva, da principio, di colpire anche il divino che negli dèi era inseparabile dall'umano. Era però inevitabile che coll'andar del tempo una tale costante derisione degli dèi togliesse alla religione serietà e santità e quella devozione, senza cui la religione non può sussistere. Già Hegel aveva acutamente osservato a proposito di Aristofane: « Ciò che nelle sue commedie appare in completa dissoluzione non è il divino e l'etico, ma l'assurdità universale, che si ammanta sotto il velo di queste potenze sostanziali, la forma e il fenomeno individuale, in cui la cosa reale non esiste piú già dal principio, e può quindi essere liberamente offerta al giuoco aperto della soggettività. Però Aristofane, rappresentando la contraddizione assoluta della vera essenza divina... offre, malgrado ogni opinione contraria, uno dei maggiori sintomi della rovina della Grecia » [227]. È possibile che un'età ancora assai ingenua fosse in grado di sopportare senza danno tali scherzi grossolani; ma l'epoca di Aristofane, in cui l'illuminismo greco aveva raggiunto già la sua massima fioritura, non era piú ingenua. Senza volerlo anche lui, con la sua caricatura degli dèi, porta acqua al mulino del movimento che combatte. La sua posizione di fronte alla mantica, p. es., è in sostanza la stessa di Euripide, che egli combatte, ed è molto piú frivola di quella dell'« ateo » Socrate, da lui perseguitato con tanta violenza. L'incontro su questo terreno dell'aggressivo scetticismo illuministico con lo spirito beffardo tradizionale della commedia fu, come già osservò Aristotele, pericoloso e fatale per la fede popolare [228].

Lo stesso Aristofane non ne restò immune. Egli rispecchia in sé la rottura della civiltà integrale, ormai inevitabile. I difensori dell'antica fede, che vorrebbero conservarla e salvarla, senza che lo vogliano ammettere, sono essi stessi inconsapevolmente già presi da quel nuovo spirito che coscientemente rifiutano. E questo forse vuol significare Platone, quando nel *Convivio* accompagna senza ombra

[227] *Vorlesungen über die Aesthetik*, in *Werke* (ed. 1838), X 3, p. 561 s.
[228] Cit. sopra, p. 257 n. 221.

di polemica Aristofane a Socrate, fa un riferimento espressivo al suo aspetto fisico e gli fa enunciare, in forma di mito grottesco, un vero e profondo pensiero sull'amore, non senza molteplici allusioni a passi delle sue commedie [229]. Certo Aristofane voleva essere un partigiano dell'antica fede; però anch'egli ne aveva intimamente superato la forma. Se gli antichi Germani ebbero realmente il concetto d'un crepuscolo degli dèi, nel quale i loro Asi venivano meno [230], anche il greco — consapevolmente o no — condannò i suoi dèi alla morte, abbandonandoli al ridicolo. In ciò Aristofane, di fatto anche se senza intenzione, ha avuto la sua parte. Egli non sospettava di aver contribuito a distruggere il bel mondo del mito e collaborato con quelli che riteneva suoi avversari, ma a cui apparteneva il futuro, poiché avevano compreso ed accettato il compito di sostituire al politeismo antropomorfico in decadenza una nuova e piú profonda religione, sgorgata dall'intimo dell'uomo e fondata interamente sul suo spirito e sul suo cuore. Il suo iniziatore fu Socrate.

SOCRATE

La caratteristica dello spirito socratico è l'unione di una religiosità profonda con una logica implacabile. Questa sua acutezza di pensiero poté indurre a dichiarare Socrate un filosofo concettualista. A guardare piú da vicino però si vede che in lui il razionale è radicato nell'irrazionale, che l'etica e non la logica costituisce il centro del suo essere, che il pensiero per lui è solo un mezzo per rispondere al problema del retto comportamento, che questo stesso problema sorge dalla sua profonda serietà religiosa, e finalmente che egli ne trova la soluzione in una fede religiosa. Socrate aveva scorto con sguardo sicuro una lacuna nella vita spirituale del suo popolo: la mancanza di una educazione morale. Certo i poeti si erano preoccupati di dargliene una, ma i loro erano pensieri abbozzati occasionalmente o considerazioni di carattere piú o meno soggettivo. Ciò che la religione ellenica indicava in proposito era assai

---

[229] Cfr. Plat. *Conv.* 221 B e Aristoph. *Nub.* 361; Plat. *ibid.* 189 D e Aristoph. *Aves*, 688 ss.; Plat. *ibid.* 191 D e Aristoph. *Lys.* 115.
[230] Può darsi, tuttavia, che questa concezione sia sorta per influsso cristiano.

poco, ché essa era per natura una religione cultuale e non conosceva scritture sacre che avanzassero la pretesa di essere rivelate dalla divinità e con la loro autorità mostrassero quali fossero il valore dei beni della vita e i fini di questa. Sorgeva quindi per ogni greco che non volesse vivere puramente alla giornata il problema da cui muove tutta l'opera socratica: come debbo vivere? [231]. Bisognava dunque educare il popolo. Questo lo sentiva anche la sofistica: anch'essa voleva apportare una educazione (παιδεία) nuova, e riconosceva che non si poteva piú restare fermi ai costumi tradizionali abitudinariamente seguiti. Però le sue vedute erano volte esclusivamente alle capacità pratiche (ἀρετή nel senso sofistico), ed essa si impegnava a rendere la gioventú affidatale capace di vincere nelle lotte della vita e di raggiungere i posti direttivi, grazie alle conoscenze e alle qualità da essa insegnate. Qui però l'elemento essenziale era costituito dalla volontà di potenza, e legge e costume venivano eliminati quando erano d'inciampo alle naturali aspirazioni della forte personalità. Nel campo teorico come in quello pratico, la parola d'ordine era qui l'individualismo. Per Socrate ci voleva altro che singole conoscenze e capacità, opinioni e aspirazioni individuali. Egli cercava un sostegno obbiettivo, uno scopo solido e un senso ragionevole della vita. Egli cercava dietro il costume dominante la moralità, dietro il diritto positivo la giustizia, dietro gli stati storici i fondamenti di un ordine sociale, dietro gli svariati dèi della religione popolare la divinità e dietro la verisimiglianza soggettiva la verità. Egli resta però uno che cerca e domanda, uno che non sa. Non ha alcuna tesi dottrinaria da trasmettere agli scolari, anzi contesta decisamente di aver mai insegnato alcunché e di aver avuto discepoli [232]. Anche lui, come la sofistica e come ogni vero filosofo, parte dal dubbio; però, anche se da questo non è portato a un sapere definito, arriva lo stesso ad una certezza che consiste in una fede religiosa, che costituisce la fonte di tutta la sua attività e la ragione della sua condotta personale durante la vita e di fronte alla morte.

Questa fede religiosa Socrate non l'ha mai formulata in una dichiarazione né ha cercato di provarne l'esattezza: essa è certa

---

[231] Plat. *Gorg.* 492 D (πῶς βιοτέον): cfr. 487 A, 500 C, 507 D.
[232] *Apol.* 33 AB.

a priori ed è la forza che sorregge la sua vita. Essa consiste essenzialmente in una incondizionata fiducia in dio, sentimento questo che nulla gli può strappare, né l'esperienza propria o altrui, né il trionfo dei malvagi [233] o la sofferenza dei giusti [234], poiché questa fiducia consiste appunto nella certezza che il dio sta sempre dalla parte di chi agisce moralmente, anche se le apparenze esterne mostrano il contrario. Proprio in ciò sta la forza e l'invincibilità dell'uomo moralmente buono. Quindi a Socrate sembra cosa impossibile e concetto erroneo (οὐ θεμιτόν) che una persona peggiore possa causare un danno effettivo, cioè non puramente esteriore, a un'altra migliore [235]: cosí egli guarda con la massima tranquillità al giudizio pronunciato contro di lui, convinto che qualunque esito abbia a seguire, sarà il meglio che possa accadere per lui e per gli altri [236]; e quando, innocente, è condannato a morte, non conclude perciò che non esista una giustizia divina e neppure che il dio l'abbia abbandonato, ma è certo che « debba andare cosí e cosí si convenga » (μετρίως ἔχειν); crede anzi che ciò che accade sia bene, e ne deduce che la morte che lo aspetta non sia un male ma « un vantaggio » [237]. Alla base di questa fede sta la salda convinzione, implicita anche nell'uso linguistico greco, secondo cui chi agisce bene si trova bene (εὖ πράττει), chi agisce male, male (κακῶς πράττει), e che commettere l'ingiustizia senza scontarla è la piú grande disgrazia [238]. Ne consegue che nessuno compie il male volontariamente, per cui Socrate non può adirarsi con i suoi giudici [239], e che chiunque conosce il bene lo fa [240]. Il sapere non è qui da intendersi come una conoscenza puramente intellettuale, ma « l'uomo che sa » (ὁ εἰδὼς ἄνθρωπος) è colui che ha il senso per l'essenza delle cose: quindi chi ha compreso che le azioni ingiuste sono dannose, le giuste proficue, abbandona quelle per queste. Poiché però l'agir bene dipende dalla giusta disposizione spirituale, nulla è piú importante per l'uomo, che rendere

[233] Plat. *Gorg.* 471 A ss.
[234] *Resp.* II 361 E s.
[235] *Apol.* 30 D.
[236] *Apol.* 35 D.
[237] *Apol.* 39 B, 40 BE.
[238] *Gorg.* 470 E, 479 E.
[239] *Apol.* 37 A, 35 E.
[240] *Protag.* 352 B, 357 C.

la sua anima il piú possibile buona [241]. Da questo dipende tutto: ché non sono i beni esteriori, come la ricchezza e l'onore, a cui la maggioranza degli uomini aspira, che producono l'onestà (ἀρετή), ma è questa a costituire il presupposto di tutti i beni veri e duraturi, i quali si risolvono nella pace dell'anima [242]. Di fronte a ciò anche la conservazione della vita fisica passa in secondo piano, poiché non è la vita in sé che conta, ma la vita giusta, e il giusto non si lascia distogliere dal retto agire neppure dal pericolo della morte, ma resta immobile come un soldato al suo posto. Cosí anche lo stesso Socrate non si è lasciato allontanare dalla giusta via né dalla furia della massa né dalla minaccia del tiranno [243]. Il senso della vita sta dunque nel fare il bene. Educarsi a questo è curarsi dell'anima (περὶ ψυχῆς θεραπεία). Che cosa sia il bene non è prescritto da nessuna legge esteriore, ma l'uomo deve cercarlo da se stesso e decidere caso per caso come meglio sa e secondo coscienza. Cosí Socrate giunge alla completa autonomia morale, che però è radicata nella sua concezione religiosa della vita e non ne può essere divisa. Questa posizione etico-religiosa di Socrate resta estranea al problema, che Socrate lascia espressamente irrisolto [244], se ci sia o no una vita dopo la morte: perché essa è valida nell'uno e nell'altro caso. Con questa liberazione dalla paura della morte è raggiunta anche l'assoluta indipendenza dal mondo e dagli uomini; un atteggiamento spirituale che il suo scolaro Antistene chiamerà piú tardi — con una parola introdotta a quel che pare dalla sofistica — autarchia [245]: la condizione spirituale della personalità autosufficiente, chiusa in sé e di forte carattere. Un tratto caratteristico di questa autarchia socratica è quel fenomeno strano che Socrate chiamava il suo « daimonion »: una voce interiore che sentiva sin dall'infanzia e da cui era sempre trattenuto quando era in procinto di commettere qualcosa di sconveniente [246]. Si tratta della sicurezza istin-

---

[241] Plat. *Apol.* 29 DE; *Lach.* 185 E; *Gorg.* 464 C, 513 D.
[242] *Men.* 88 E; *Apol.* 30 B; Xen. *Mem.* IV 5, 8-11.
[243] *Apol.* 28 B - 29 A; 32 BD (cfr. Xen. *Hell.* I 7, 15 s.; II 3, 39); *Gorg.* 512 DE.
[244] *Apol.* 29 B, 40 C ss.
[245] Suid. s. v. Ἱππίας (Diels-Kranz, *Vorsokr.*[6] II 86, A 1); cfr. Plat. *Hipp. min.* 368 B; Thuc. II 36, 3; 41, 1; Democr. fr. 176; Xen. *Mem.* I 2, 14; II 6, 2; Diog. Laert. XI 11.
[246] *Apol.* 31 D; 40 AB.

tiva nel respingere tutto ciò che contrasta alla propria natura, nel senso delle parole di Goethe:

Ciò che non vi appartiene, dovete fuggirlo; ciò che intimamente vi turba non lo dovete sopportare.

Cosí questa voce interiore lo trattenne dal darsi alla politica nel senso corrente della parola, ed egli sa anche perché: perché essa gli avrebbe reso impossibile di esercitare la sua attività vera, la lotta per la vera giustizia [247]. È questa una riflessione estremamente indicativa per il rapporto tra religiosità e razionalità nella natura di Socrate: anzitutto c'è l'irrazionale ed esso è un elemento decisivo; però non è accolto ciecamente, ma deve avere un senso che la riflessione può scoprire. A questo corrisponde anche il suo contegno di fronte al detto dell'oracolo delfico, che lo designa come il piú sapiente nel mondo: il dio deve saperlo, indubbiamente, però qual è il senso dell'oracolo? È che Socrate, a differenza degli altri uomini, è consapevole della propria ignoranza [248]. L'atteggiamento morale di Socrate dunque sorge sempre dalla sua fede religiosa, dalla fede in una norma assoluta che, anche se egli non può formularla, può però caso per caso seguire con istintiva sicurezza. Questo assoluto egli lo chiama semplicemente il bene o il giusto, e non vuole violarlo mai, consapevole che con ciò procurerebbe un danno alla propria anima [249]. Tali principi conducevano di fatto ad un completo mutamento dei valori, e — come Platone fa dire a un abile avversario di Socrate — mettevano la vita sottosopra [250]. La loro applicazione pratica era la profonda ragione della eccezionalità (ἀτοπία) che i contemporanei avvertivano in questo uomo enigmatico [251], e del fatto, che egli stesso riconosceva e ammetteva, che « si distingueva alquanto dalla massa » [252].

Ma Socrate non viveva per sé: egli voleva aiutare anche gli altri, prima di tutto i suoi concittadini, praticando su loro quella cura dell'anima che riteneva cosí indispensabile [253]. Non poteva,

[247] Plat. *Apol.* 32 A.
[248] *Apol.* 20 E ss.
[249] *Gorg.* 522 CD.
[250] *Gorg.* 481 C.
[251] *Conv.* 215 A.
[252] *Apol.* 29 B, 35 A.
[253] *Apol.* 29 D - 30 A, 36 C, 38 A; *Gorg.* 513 E.

certo, né voleva offrire nessuna dottrina stabilita. Di questo limite delle sue possibilità egli era ben consapevole. Voleva però condurli alla coscienza di se stessi e far nascere e rendere operante il bene che giaceva in loro [254]: e di ciò si credeva capace [255]. Era questo il suo eros, il suo modo di amare, che dimostrava specialmente verso i giovani. Abbiamo testimonianze della forza impressionante della sua esortazione e della sua penetrazione implacabile fin nel piú intimo dell'anima: essa è paragonata con il morso doloroso della vipera o con la scossa elettrica della torpedine, e anche gli spiriti piú orgogliosi, come Alcibiade, sono incapaci di resisterle [256]. Egli estese il suo esame dell'uomo anche agli anziani, e fu per i suoi concittadini una specie di coscienza errante. Ma quel suscitatore di inquietudini che egli era — si paragona da solo a un morso che sempre tormenta un destriero nobile, ma alquanto pigro [257] — trovò, al di fuori dei giovani, pochi amici. Lo stimolo all'auto-conoscenza, in cui rivolse, approfondendolo, il senso originario del detto delfico [258], gli suscitò molte ostilità [259], e Platone — certo *post eventum* — gli fa dire una volta che non sarebbe sorprendente se fosse condannato [260]. Nondimeno svolgeva la sua attività come un compito ricevuto dagli dèi, come il suo modo di « servire il dio », e considerava se stesso un « dono del cielo » ai suoi concittadini [261]. Perciò era deciso a non permettere che nulla lo strappasse al compimento della sua missione, e poteva dichiarare contro un eventuale divieto: « io sono piú ubbidiente al dio che a voi » [262]. La massima grandezza della natura di Socrate sta appunto nell'assoluta armonia del suo spirito, nella completa coincidenza del pensiero con l'azione [263].

Per un uomo che stava di fronte al mondo e alla vita con tanta sovrana indipendenza proprio perché si sentiva servitore e strumento della divinità, la religione popolare poteva avere solo un va-

---

[254] Plat. *Theaet.* 150 C.
[255] *Conv.* 218 E; Aeschin. Socrat. in Aristid. *Orat.* 45, 17.
[256] *Conv.* 217 E s.; *Men.* 80 AC; Aeschin. Socrat. in Aristid. *Orat.* 46, 285.
[257] *Apol.* 30 E.
[258] Cfr. sopra, p. 67 e n. 48.
[259] *Apol.* 21 B ss., 23 C.
[260] *Gorg.* 521 D.
[261] *Apol.* 23 AB, 30 AD.
[262] *Apol.* 29 D; cfr. *Act. Apost.* IV 19; V 29.
[263] *Gorg.* 482 BC.

lore secondario. A Socrate essa non serviva, ma egli non l'ha ripudiata senz'altro. Sul campo di battaglia di Potidea rivolge ad Elios la consueta preghiera del mattino [264], e sotto i platani dell'Elisso prega Pan ed altre divinità locali, non però per l'adempimento di desideri esteriori, ma per l'intima rettitudine [265]. Ché egli pensa che si debba richiedere agli dèi solo il bene: in che consista essi lo sanno meglio di ogni altro [266]. Riguardo ai sacrifici condivide la concezione diffusa da Delfi che il loro valore consista non nel pregio materiale, ma nella disposizione dell'offerente [267]. Anche al momento della sua morte dà l'incarico di offrire un gallo ad Asclepio [268]. Era profondamente convinto che la divinità si rivelasse agli uomini attraverso segni. Poteva in questo lasciarsi guidare dalla esperienza personale del suo demone (p. 263 s.), come anche espressamente si richiamava al fatto che la sua ricerca dell'uomo gli era stata assegnata con sogni e con profezie d'ogni genere [269]. Ma anche a parte questo, egli segue le esortazioni e bada agli avvertimenti partecipatigli nel sogno [270], e che il cigno, l'uccello sacro ad Apollo, muoia cantando è per lui un segno che la morte non è un male [271]. Del suo apprezzamento dell'oracolo d'Apollo è testimonianza il fatto che consigliasse a Senofonte, nell'ora piú decisiva della sua vita, di chiederne il consiglio, forse per far sanzionare da questa autorità il suo passo politicamente pericoloso [272]. Ma anche attraverso le notizie di carattere apologetico si può vedere che Socrate in ogni caso non era troppo zelante nelle preghiere e nei sacrifici, e corrispondeva alla sua mentalità il ricorrere piuttosto di rado alla mantica [273]. Tuttavia una certa sua propensione per la religione apollinea è innegabile: perfino Zeus ed Atena cedono indiscutibilmente ad Apollo, che per Socrate doveva rappresentare la piú spirituale espressione della religione greca; e questo spiega anche d'altra parte l'atteggiamento

---

[264] *Conv.* 220 D; cfr. Hes. *Op.* 339.
[265] *Phaedr.* 279 BC.
[266] Xen. *Mem.* I 3, 2.
[267] Xen. *Mem.* I 3, 3; IV 3, 16; cfr. Hes. *Op.* 336 s. e qui sopra, p. 64 s.
[268] Plat. *Phaedo,* 118 A.
[269] *Apol.* 33 C.
[270] *Phaedo,* 60 D ss.; *Crito,* 44 A.
[271] *Phaedo,* 85 AB.
[272] Xen. *An.* III 1, 4 ss.; cfr. anche *Phaedr.* 244 A.
[273] Xen. *Mem.* I 1, 9.

amichevole di Delfi verso Socrate, rivelatosi nel noto oracolo [274]. Egualmente sicuro è in ogni caso che Socrate ha preso sul serio anche la religione popolare, e perfino i nomi degli dèi erano per lui troppo sublimi per invocarli come d'uso a dare forza ad un'affermazione [275]. Il che non esclude che trattasse con mentalità critica gli usi e i miti religiosi, come gli fa fare Platone ancora sulla via del tribunale [276], e come egli dovette fare piú largamente di quanto non figuri dalla tradizione apologetica. Egli però spiritualizzava ciò che prendeva dalla religione popolare, a cominciare dalla natura stessa del divino, pur senza formularla concettualmente: ne poteva fare a meno proprio perché esso era per lui una realtà secondo cui e in cui viveva e che sola gli apriva il senso della vita.

Vediamo dunque Socrate elevarsi al di sopra della religione della polis, del suo ethos e della sua morale e perfino dell'organizzazione statale di essa, che con la religione era indissolubilmente congiunta. Certo Socrate era un cittadino rispettosissimo delle leggi, adempiva con il massimo scrupolo ai suoi doveri in pace e in guerra, e anche in prigione, quando gli fu aperta la via alla fuga, disdegnò di salvare la vita con una violazione della legge. Ma proprio questo amore della patria lo spingeva a criticarne i mali che egli individuava. E la sua critica era cosí radicale che doveva portarlo ad un conflitto, in cui la grandezza dell'individuo che guarda lungi e nel profondo si scontrava con la massa sconsideratamente attaccata alla tradizione, « come un medico portato da un cuoco davanti a un tribunale di ragazzi » [277]. Anche Socrate quindi mostra, se pure in modo diverso dalla sofistica, la tendenza a sciogliersi dalla polis, dalla sua religione, dalla sua etica e dalla sua forma statale, e prepara cosí il terreno ad una concezione nuova della vita e della religiosità: piú vasta, piú grandiosa e profonda di quanto non permettesse il ristretto orizzonte della polis. Il suo spirito spezza i limiti che rinchiudono la polis, ed essa si vendica con la condanna di quell'uomo, in cui istintivamente intuisce il nemico e il tarlo. Socrate però proprio con la morte resta vincitore, e ancora cinquecento anni dopo

---

[274] Cfr. W. Nestle, *Sokrates und Delphi*, in « Korresp.-Bl. für die höheren Schulen Württembergs » 1910, p. 81 ss.

[275] *Schol. ad Apol.* 21 E.

[276] *Euthyphro*, 5 E ss.

[277] *Gorg.* 521 DE.

glielo testimonia, con una sensibilità da far vergognare i cristiani di oggi, l'autore di un'apologia del cristianesimo, morto anche lui per la sua fede, Giustino Martire: « Tutti quelli che sono vissuti con il Logos furono cristiani, anche se sono considerati atei, come tra i greci Socrate » [278].

PLATONE

Quel che Socrate aveva sentito nel piú profondo dell'animo come una forza vitale, senza però mai cercare di dimostrarlo né di formularlo, il divino, cercarono di comprendere filosoficamente, rinunciando alla ignoranza socratica, le due personalità piú significative uscite dalla sua cerchia, Antistene e Platone.

Antistene, « il vecchio che studia tardi », come lo chiama Platone [279], e che era stato anche scolaro del sofista Gorgia, è importante perché risolutamente compí il passaggio decisivo e pieno di conseguenze verso il monoteismo. Servendosi dell'opposizione sofistica tra natura e costume dichiarò: « Solo per l'uso si hanno diversi dèi, per natura non ce n'è che uno » [280]. E di questo Uno dice: « Dio non si vede con gli occhi e non rassomiglia a nessuno; perciò non lo si può neppure conoscere da un'immagine » [281]. È verisimile che anche la seguente frase esprima un'opinione sua: « Io sono ben lontano dal disprezzare la divinità, ma la ritengo troppo grande per aver bisogno della mia adorazione » [282]. Questi scarsi frammenti delle numerose opere del fecondo scrittore mostrano nel ripudio assoluto del politeismo antropomorfico e del suo culto uno sviluppo rettilineo nel senso indicato da Senofane e da Eraclito. Per Antistene, di conseguenza, la vera pietà consiste — e in questo egli è un vero socratico — in una condotta morale della vita [283].

Assai meno determinato è l'atteggiamento religioso del suo grande rivale Platone, di cui il favore della tradizione ci ha conservato intera l'opera. Senza dubbio Platone, nonostante l'aspirazione

[278] Iustin. Mart. *Apol.* I 46, 3.
[279] *Soph.* 251 B.
[280] Philod. *De piet.* 7 a 29 ss.; Cic. *De nat. deor.* I 13, 32.
[281] Theodoret. *Graec. aff. cur.* I, p. 713; cfr. Xen. *Mem.* IV 3, 13.
[282] Xen. *Mem.* I 4, 10; cfr. IV 3, 15.
[283] Diog. Laert. VI 6.

ad un sapere inteso nel senso di una conoscenza razionale e concettuale, era una natura religiosa. La caratteristica fondamentale di ogni vera religiosità, il sentimento di dipendenza di tutta la realtà visibile e transitoria da una potenza invisibile ed eterna, del mondo materiale da un'essenza immateriale, è in lui innegabile. Tuttavia la sua religiosità è essenzialmente diversa da quella di Socrate, Per Socrate la divinità è una realtà accertata in cui e di cui vive, per Platone invece qualcosa che può essere penetrato col pensiero e compreso concettualmente. Socrate ha una religione, Platone una teologia, al servizio della quale ha messo tutta l'acutezza del suo pensiero, tutta la forza della sua fantasia e tutta la larghezza del suo sguardo, che abbraccia non solo il mondo di idee greco ma anche le rappresentazioni che i principali popoli barbari hanno intorno agli dèi [284].

Nella concezione centrale di Platone di un mondo delle idee, afferrabile solo col pensiero, contrapposto a quello visibile della materia, sembra a tutta prima che non ci sia posto per una divinità. Ma il mondo delle idee rassomiglia ad una piramide con una larga base e culminante in cima con l'idea del bene che s'identifica con dio. « Quel che nel mondo visibile è il sole rispetto alla capacità di vedere e a quel che si vede, è nel mondo del pensabile il bene rispetto alla capacità di pensare e a quel che è pensato » [285]. Questa idea del bene, che per il pensiero che si eleva sempre piú in alto nel regno della conoscenza rappresenta il punto estremo e « visibile solo a fatica » [286], non solo permette di conoscere e di essere conosciuti, ma è anche il fondamento di tutto quel che esiste e come tale supera l'esistente (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) in dignità e potenza [287]. Essa è l'assoluto: la verità per la conoscenza, la norma suprema per l'azione. E rappresenta, come Platone affermava ancora in una lezione della sua vecchiaia, la suprema unità pensabile [288].

Platone cerca di comprendere la divinità anche da un altro lato: dalla concezione del mondo come cosmo. Si deve naturalmente tener

[284] *Phaedo*, 78 A; *Conv.* 209 E; *Phaedr.* 274 C ss.; *Resp.* X 614 B ss.; *Tim.* 21 E ss.; *Alcib. I* 122 A.
[285] *Resp.* VI 508 C ss.; *Phileb.* 22 C.
[286] VII 517 B.
[287] VI 509 B.
[288] Aristox. *Elem. harm.* II init., p. 30.

presente, come lo stesso Platone avverte di continuo, che queste disquisizioni del *Timeo* pretendono solo d'essere « verisimili »[289]. In questo dialogo dio appare come « creatore e padre di questo universo; trovarlo costa una vera fatica, e, se anche lo si trova, non se ne può parlare ad altri »[290]. Come non si esprime con precisione sul rapporto tra l'idea del bene e le altre idee, cosí Platone lascia anche non chiarita la relazione tra dio e il mondo da lui chiamato alla vita e ordinato sin nei minimi particolari: dio sembra concepito ora, in un senso panteistico, come immanente al mondo quale sua anima e ragione[291]; ora — e questa pare l'idea propria di Platone — come trascendente è distinto dal mondo, il quale è considerato come un essere animato, un organismo che rappresenta l'immagine visibile (εἰκών) del dio invisibile[292]. Platone descrive minutamente l'ordinamento teleologico del mondo, dal moto delle stelle sino agli organi degli esseri viventi, e in una teodicea dettagliata controbatte le obbiezioni alla perfezione e alla guida provvidenziale del corso delle cose[293]. La divinità è bella, saggia e buona[294] ed è essa — e non l'uomo come credeva Protagora — la misura delle cose[295]. Però anche Platone deve riconoscere che nel mondo esistono resistenze al pensiero di dio. Anzitutto la materia, soggetta alla necessità (ἀνάγκη), cioè alle leggi di natura, che è indispensabile alla creazione del mondo ma che turba il puro splendore dell'idea divina[296]; poi il male. È questa una forza che Platone prende in sempre piú seria considerazione: da principio, con Socrate, l'aveva considerata un errore, poi con i Pitagorici come una malattia dell'anima, in ultimo vi riconosce un principio opposto a dio e, sotto l'influsso del dualismo iranico, contrappone un'anima buona e un'anima cattiva del mondo[297].

Accanto a questo dio invisibile, frutto dell'astrazione filosofica, ci sono per Platone anche gli « dèi visibili » (θεοὶ ὁρατοὶ καὶ

---

[289] *Tim.* 29 CD, 30 B, 48 D, 59 CD (εἰκότες λόγοι o μῦθοι).
[290] *Tim.* 28 C.
[291] *Tim.* 30 B; *Phileb.* 30 C.
[292] *Tim.* 34 C ss., 92 B.
[293] *Tim.* 37 D ss.; *Leg.* X 886 A ss., 899 D ss., 903 A ss.
[294] *Phaedr.* 246 D.
[295] *Leg.* IV 716 C, contro Protagora, fr. 1.
[296] *Tim.* 49 A ss.; *Leg.* VI 818 DE; cfr. *Protag.* 345 D.
[297] *Leg.* X 896 E, 898 C, 904 AB; cfr. anche *Theaet.* 176 AE.

γεννητοί), gli astri [298], anzitutto il sole, la luna e gli altri cinque pianeti, che sono esseri viventi (ζῷα) eterni e divini, perché si muovono da soli [299]: ché tutto ciò che si muove da sé è od ha anima [300].

Si vede già da questo che Platone non dà importanza al numero piú o meno grande degli esseri divini. Concepisce il mondo come un'unità e una grande armonia, e il divino gli si manifesta nella bellezza, nell'equilibrio e nella verità [301]. Sotto quali forme venga rappresentato è secondario: l'essenziale è che il mortale nutra per lui e gli dimostri un sentimento di adorazione. Da ciò dipende anche la posizione platonica di fronte alla religione popolare, che però non è univoca.

Platone concorda pienamente con Senofane ed Eraclito nel ritenere che occorra tener lontano dagli dèi concezioni indegne, come quelle che figurano nei miti correnti. Tutto il divino è bello, buono, saggio e puro, ed esclude per natura qualunque cattiva qualità. Le passioni umane e gli atteggiamenti equivoci che il mito attribuisce agli dèi sono la ragione fondamentale per cui Platone esclude Omero dalla sua repubblica e lo ritiene inadatto all'educazione del popolo [302]. Anche il concetto dell'invidia degli dèi è respinto con la celebre frase, che « l'invidia è al di fuori della danza corale divina ». Questa danza è quella delle divinità stellari, ciascuna delle quali percorre il cammino assegnatole senza guardare con gelosia alle altre, ed il pensiero è, come attesta tutto il contesto, di origine pitagorica [303]. Non si può sapere con certezza quanta fede prestasse Platone alle diverse forme della mantica [304]; è certo però che prese molto sul serio la religione anche nella sua forma cultuale, che considerò un mezzo necessario all'educazione popolare. Al mito stesso riconosce importanza a questo scopo, e ne ammette l'uso, nel senso d'una *pia fraus*, a condizione che non contenga

---

[298] *Tim.* 40 D, 41 A ss.
[299] *Tim.* 38 C ss., 40 B ss.
[300] *Phaedr.* 245 CD; *Leg.* X 896 A.
[301] *Phileb.* 65 A.
[302] *Euthyphro*, 5 E ss.; *Resp.* II 377 D ss.; III 386 A ss. Su un altro motivo, non meno importante, vedi anche p. 277.
[303] *Phaedr.* 247 A; cfr. Eur. *Phoen.* 545. Sul passo del *Fedro* vedi J. Stenzel, *Platons Lehre von der Seele*, in « Festschrift des Schlesischen Philologenvereins zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau » 1911, p. 85 ss.
[304] *Phaedr.* 244 A ss.

nulla d'indegno degli dèi [305]. È perfino disposto a riconoscere gli dèi omerico-esiodei e le loro genealogie, con la strana giustificazione che gli uomini dell'età eroica dovevano pure aver conosciuto i loro predecessori [306]. Quale importanza attribuisca al culto si vede dalle minuziose disposizioni che gli dedica nelle *Leggi*. In queste esprime anche la convinzione che nessun legislatore ragionevole cambierà qualcosa negli usi religiosi costituiti, specie se questi hanno trovato l'approvazione degli oracoli di Delfi, di Dodona e di Zeus Ammone [307]. Sa dare un significato ragionevole anche alla adorazione delle immagini divine [308] e nella repubblica delle *Leggi* preghiere, offerte, sacrifici, purificazioni e feste degli dèi ricevono una larga considerazione [309]. Culti privati degli dèi sono proibiti [310]. Ad evitare il piú possibile lo spergiuro, il giuramento deve esser limitato ai giudici prima del giudizio [311]. L'autore dell'apologia di Socrate nella sua ultima opera giunge al punto di voler condannare l'ateismo comprovato con la prigione e, nel caso di assoluta incorreggibilità, con la morte [312]. Cosí il vecchio Platone, il quale non di rado si rifà ai legislatori dell'età greca arcaica, Licurgo e Solone [313], in generale è preoccupato di conservare o di rinnovare nelle questioni religiose l'atteggiamento pio del tempo antico, che vedeva dio e il mondo nei simboli sacri e si abbandonava ad essi con fede.

Può meravigliarci veder Platone concludere un tale compromesso con la religione popolare. Esso si spiega però anzitutto con la convinzione di Platone che la conoscenza filosofica del mondo e di dio può essere partecipata solo ad una piccola minoranza di spiriti eletti, e in secondo luogo col fatto che il fine ultimo di Platone fu sempre di carattere pratico: l'educazione del popolo [314]. Nel ritenere impossibile questa senza la religione Platone concordava con lo zio Crizia, con la differenza però che Platone ricono-

---

[305] *Resp.* II 377 A ss.; III 389 B, 414 B ss.; V 459 C; *Leg.* II 663 D ss.
[306] *Tim.* 40 DE, cfr. 22 B, 29 E.
[307] *Leg.* V 738 BC.
[308] *Leg.* XI 931 A; cfr. p. 60.
[309] *Leg.* VII 801 B; X 905 DE; XI 931 C; IV 716 D ss.; XII 955 E, 956 A; *Phaedr.* 244 E; *Leg.* II 664 C ss.; VI 801 E.
[310] *Leg.* X 910 BC.
[311] *Leg.* XII 948 DE; cfr. XI 917 AB.
[312] *Leg.* X 907 D ss.
[313] *Leg.* IX 858 E.
[314] *Epist.* VII 326 A.

sceva alla religione un contenuto di verità e un significato la cui precisazione era per lui compito del pensiero, era un problema metafisico, di cui non si poteva pretendere la soluzione dalla massa. Per lui dunque si poteva al massimo trattare d'una riforma religiosa, nel senso che le forme del culto fossero nel modo piú largo e piú puro possibile rivolte ad insegnare la venerazione degli dèi, la rettitudine della vita e la dedizione allo stato. Infine però è da rilevare — e questa è probabilmente la ragione piú profonda della tolleranza di Platone verso la religione popolare — che la religiosità platonica era alimentata da ben altra fonte che le speculazioni filosofiche sulla natura del divino, vale a dire dalla fede nell'immortalità dell'anima, in conseguenza della quale egli riteneva la preoccupazione per l'anima di ogni singolo individuo come il compito piú importante della vita. È questo il presupposto di tutti i principi educativi di Platone, come di tutte le sue misure politiche, le piú drastiche delle quali si comprendono soltanto in base ad esso.

Platone cerca di dare un fondamento filosofico anche a questa fede, affermando che l'anima è ciò che si muove da sé e che quel che si muove da sé non può avere né principio né fine [315]. Questo concetto, che risale al medico pitagorico Alcmeone di Crotone [316], costituisce il fondamento filosofico della dottrina platonica dell'immortalità. Per Socrate questo era rimasto un problema aperto; Platone invece lo aveva risolto in senso affermativo da quando, in occasione del suo primo viaggio in Sicilia, era venuto in piú intimo contatto con le dottrine dei Pitagorici dell'Italia meridionale, di un Filolao e di un Archita, ed anche sicuramente con il poema didattico di Empedocle [317]. Egli si convinse della verità del concetto fondamentale della dottrina orfico-pitagorica secondo cui l'anima era eterna; ed appartiene a quel ristretto numero di uomini che hanno preso quell'idea con la massima serietà e ne hanno tratto rigorosamente le conseguenze per il comportamento pratico. Nei Pitagorici egli trovò del resto questa dottrina orfica già spiritualizzata nel senso che la liberazione dal ciclo delle rinascite non si otteneva con l'ascesi rituale, come l'astensione dalla carne, ma il mezzo migliore

---

[315] *Phaedr.* 245 CD; *Leg.* X 896 A.
[316] Aristot. *De an.* I 2, 405 a 29 ss.
[317] *Gorg.* 493 A, 507 E ss.; *Schol. ad* 498 E.

per elevarsi al di sopra della materialità e sciogliere gradualmente l'anima dal corpo e dalle necessità di questo già nella vita terrena, preparandone cosí la liberazione definitiva, consisteva nell'attività spirituale, nella meditazione e nella ricerca. Non c'è alcun dubbio però che Platone, una volta giunto a questa convinzione, fosse consapevole di tutta la sua profonda serietà e del cambiamento completo che implicava per tutti i valori [318]. La piú antica testimonianza di questo passaggio di Platone dalla concezione socratica a quella pitagorica della vita è il *Gorgia*, che si può anche considerare come una rinuncia al mondo ed è impostato su questo concetto: a che gioverebbe all'uomo conquistare tutto il mondo, ma procurare danno alla propria anima? Ché dopo la morte — come c'insegna il mito conclusivo del dialogo, un mito che, com'è espressamente sottolineato, deve essere preso come « logos » cioè come verità razionale [319] — nell'al di là c'è un tribunale che aspetta l'anima, e decide quale sarà la sua sorte futura, se dovrà essere beata o condannata o reincarnata in una nuova vita. Conseguentemente qui il male non è piú concepito come un errore che si possa allontanare con l'istruzione, ma come una malattia dell'anima che deve esser guarita con la punizione in questa e nell'altra vita, secondo il detto orfico: « Patisci quello che hai fatto » [320]. Quindi vediamo già ora Platone abbandonare tutti i beni preziosi della cultura ellenica all'esigenza d'una vita assolutamente morale: tutta la musica e la poesia, inclusa la tragedia, sono respinte come « arte allettatrice » che serve solo al piacere [321]. Anche tutta la politica di un Milziade, di un Temistocle, di un Cimone, di un Pericle, che avevano portato Atene alla grandezza, è condannata come rovinosa per il popolo: agli occhi di Platone, volti ai beni eterni e imperituri, porti e cantieri, fortezze e tributi non sembravano altro che « buffonate » [322]. Nel *Fedone* un tale disinteresse verso il mondo sembra quasi giungere alla avversione per la vita. « Chi si occupa della filosofia nel modo dovuto — vi si dice — non fa che morire ed esser

[318] *Gorg.* 481 C.
[319] *Gorg.* 523 A ss.
[320] *Gorg.* 477 AB ss., 524 E ss.; *Leg.* IX 870 E. La dottrina del σῶμα - σῆμα (493 A) sta anche alla base di questo mito, sebbene qui non si alluda esplicitamente alla trasmigrazione delle anime.
[321] *Gorg.* 501 DE, 502 B.
[322] *Gorg.* 515 C ss., 519 A.

morto ». La vera attività filosofica non consiste in altro che « nella liberazione e separazione dell'anima dal corpo », in un « esercizio alla morte » [323]. Cosí tutta la vita non è solo una preparazione alla morte, ma anche un avviamento a morire, che trova la sua conclusione nella morte corporale. Nel *Fedro* poi la teoria orfico-pitagorica della metempsicosi, rinnovata da Empedocle, è congiunta con quella dell'Eros [324], esposta minutamente nel *Convito*, e con quella della reminiscenza del *Menone* [325], secondo cui l'anima in « un luogo sopracelestiale » ha visto le idee durante la vita anteriore, e torna a ricordarsele quando le si mostrano nella loro veste terrena. In questa connessione l'idea del bello acquista un particolare significato, e la sua conoscenza guida dalla bellezza corporale attraverso quella dell'anima alla bellezza in sé. L'anima rassomiglia a un tiro di destrieri alati diversi, guidati dal pensiero (νοῦς). Quest'ultimo ha il compito di impedire che il cavallo non nobile, che rappresenta la sensualità, tragga l'anima giú nel suo regno, e di far in modo che quello nobile, in cui s'incarna la tendenza al bene, possa conservare la sua direzione verso l'alto, verso il regno delle idee [326]. Anche il grande capolavoro di Platone, la *Repubblica*, che è apparentemente dedicato interamente alla istituzione della vita sociale terrena e alla educazione relativa, ha come presupposto questa metafisica dell'anima. Alla direzione delle cose terrene sono atti solo coloro che per disposizione naturale e per educazione sistematica hanno raggiunto la facoltà di elevare gli occhi al regno delle idee, ottenendone la visione dell'essenziale nelle cose e la giusta misura nella valutazione dei beni terreni. Allo stesso modo la ginnastica non si pone come scopo l'educazione del corpo, ma serve anch'essa alla formazione spirituale: essa vuole rendere il corpo un docile strumento dell'anima, costringendolo con lo sforzo a temprarsi e a limitare i suoi bisogni [327]. Il celeberrimo paragone della caverna, al principio del libro VII, dettato evidentemente dall'influsso di

---

[323] *Phaedo*, 64 A, 67 DE. Per esprimere il « desiderio di morire » Platone conia addirittura un nuovo verbo, θανατάω (64 B).

[324] *Conv.* 201 D ss.

[325] *Men.* 81 C ss.

[326] *Phaedr.* 246 A ss, 248 E ss., 250 C ss. Per l'immagine del « cocchio dell'anima » degli dèi cfr. Dio Chrys. *Or.* 36, 39 ss.

[327] *Resp.* III 403 D ss.; cfr. *Phaedo*, 94 D; *Leg.* VIII 841 A.

Empedocle [328], ci descrive l'esistenza terrena con gli stessi cupi colori del filosofo siciliano, se pure anzitutto dal punto di vista della conoscenza. In particolare però il coronamento di tutta l'opera è costituito dal grande mito finale della scelta della vita da parte delle anime del mondo di là [329]. Questo invero con l'affermazione « La colpa è di chi ha scelto, dio è incolpevole » [330] contiene anche la soluzione di Platone al problema del libero arbitrio; e la scelta della vita con le immancabili conseguenze presta al pensatore greco lo stesso servizio che a Kant la distinzione del carattere intelligibile e di quello empirico da esso derivato. Però il mito è nello stesso tempo una nuova e seria testimonianza della fede di Platone nell'immortalità dell'anima. Si possono anche considerare i miti platonici come un rivestimento poetico; ma anche quando si siano allontanati questi veli resta sempre come centro essenziale il dualismo antropologico, la convinzione cioè che l'essenza dell'uomo sia solo un'unione temporanea dell'anima, di per sé eterna, al corpo perituro; convinzione a cui Platone ha tenuto fede per tutta la vita, fino agli scritti piú tardi [331]. E anzi, egli considera — proprio come Kant — quali fonti della fede in dio la conoscenza della natura dell'anima e la regolarità del mondo stellare [332].

La concezione dualistica della natura umana ha per Platone la stessa importanza per la teoria della conoscenza e dal punto di vista etico. Il corpo, che è la prigione, la catena, la tomba dell'anima [333], costituisce un ostacolo alla conoscenza delle vere realtà, le idee. Noi vi siamo rinchiusi come le ostriche nel guscio [334] e sulla terra vediamo le cose in certo modo come da una prospettiva da rane [335] o — secondo un altro paragone — come ombre, con occhi non abituati alla luce della verità [336]. Solo l'anima è atta alla conoscenza delle idee, perché ha la loro stessa natura; solo il simile infatti conosce il simile [337]. Tra l'anima e le idee, il corpo è un impedimento

---

328 *Resp.* VII 514 A ss.; cfr. *Phaedo,* 109 BC; Emped. fr. 120 ss.
329 *Resp.* X 614 B ss.
330 617 D.
331 *Tim.* 69 C; *Leg.* IX 870 DE, 872 DE.
332 *Leg.* XII 966 D.
333 *Phaedo,* 62 B; *Crat.* 404 A; *Gorg.* 493 A.
334 *Phaedo,* 250 D.
335 *Phaedo,* 109 B.
336 *Resp.* VII 515 A ss.
337 Aristot. *De an.* I 2, 404 b 16 s., che si riferisce a Plat. *Tim.* 34 B ss.

che dev'essere per quanto è possibile superato dalla parte conoscitiva dell'anima, lo spirito. Il corpo però quale strumento dei desideri sensuali e dell'« illogica » percezione dei sensi [338] è anche un ostacolo al raggiungimento del piú elevato fine morale: rendersi simile a dio (ὁμοίωσις θεῷ), che consiste nel « divenire con coscienza giusto e pio » [339]. Con questo non s'intende solo il ripudio d'ogni ingiustizia [340], ma pure la svalutazione di tutti quei piaceri (ἡδοναί) che direttamente o indirettamente dipendono dal corpo [341]. Le cose terrene non valgono in genere una grande fatica [342]. Con questa convinzione, basata su una rigida contrapposizione di materia e spirito, corpo ed anima, al di qua e al di là, terreno ed eterno, Platone si mette in aperto contrasto con la valutazione dei beni terreni originariamente propria del popolo greco. Da ciò la severa condanna della sua politica di potenza e dei suoi sostenitori, non esclusi i piú grandi uomini di stato ateniesi [343]; come pure l'esclusione dallo stato di Omero e della tragedia, e perfino di tutta la musica e della poesia, eccettuati gli inni agli dèi e i canti in lode dei prodi. Il filosofo, personalmente assai dotato per l'arte, strappa a se stesso questo verdetto non senza un profondo contrasto interiore. È proprio un « non posso fare altrimenti ». La ragione (ὁ λόγος) ve lo costringe. Poiché tutte queste arti eccitano le passioni invece di mitigarle [344]. Anche l'arte figurativa cade sotto la stessa condanna: l'artista può solo creare ombre di ombre « tre volte lontane dalla natura » [345]. Anche la valutazione e l'attività della scienza sono determinate da questo stesso criterio fondamentale. Quindi tra le scienze sono riconosciute solo la matematica e l'astronomia: quella, perché indica la via verso le idee [346], questa, perché si occupa di cose eterne e divine [347]. Le scienze empiriche della natura restano per Platone sempre problematiche, ed egli respinge l'esperimento in parte come un metodo inadatto alla vera conoscenza, in parte

[338] *Tim.* 69 CD.
[339] *Theaet.* 176 A ss.; cfr. *Resp.* X 613 AB; *Leg.* IV 716 CD.
[340] *Gorg.* 510 A ss.
[341] *Phaedo*, 82 C.
[342] *Resp.* X 604 C; *Leg.* VI 803 B.
[343] *Gorg.* 517 A ss.
[344] *Resp.* X 607 AB, 606 ADBC, 605 CD; cfr. VIII 568 B.
[345] *Resp.* X 597 E, 598 B, 605 AB.
[346] *Men.* 82 C ss.; *Resp.* VII 536 DE.
[347] *Gorg.* 587 E, 508 A; *Tim.* 40 A ss.

come una superba intrusione dell'uomo nell'ordine divino della natura [348]. Tutto questo ha il suo fondamento nel disprezzo che Platone nutriva per la materia del mondo e per la corporeità; poiché l'intera attività dell'uomo deve servire al bene dell'anima e all'educazione spirituale. L'uomo non può neppure disporre liberamente del proprio corpo, né gli è lecito darsi la morte da se stesso, ma deve attendere che la divinità, a cui appartiene, liberi l'anima dalla sua prigione [349]. E gli uomini sono poco piú che un balocco (παίγνιον) della divinità [350], una minima parte del mondo, la quale non può pretendere che il tutto si adatti a lei, ma deve subordinarsi al tutto. La divinità rassomiglia ad un giocatore di scacchi, che dall'alto vede tutto e indica a ciascuno il suo posto, come meglio si conviene per lui e per l'insieme [351]. I mali esteriori debbono quindi esser considerati come inessenziali e servire al bene di coloro che fanno la volontà del dio [352].

La religiosità platonica mostra da tutto il suo aspetto una decisa tendenza mistica. Essa è in rapporto con il suo progressivo convincimento che non tutti i fenomeni si possono spiegare razionalmente, e con il corrispondente rafforzarsi della sua comprensione per l'irrazionale.

Non solo il corso esteriore della vita, ma anche le qualità individuali stesse dell'uomo, la sua attitudine morale e intellettuale, non si spiegano del tutto razionalmente, ma sono date in ultima analisi per voler divino (θείᾳ μοίρᾳ). Da questo volere deriva pure la capacità artistica, e in particolare il dono della poesia. Se nello *Ione* questo concetto è usato ancora con una sfumatura alquanto ironica, nel *Menone* viene riferito con tutta serietà anche alle doti politiche [353], e nel *Fedro* Platone è dell'opinione che « i piú

---

[348] *Resp.* VII 531 AC; *Tim.* 68 D: di qui l'accusa, rivolta a Platone già dagli antichi, di avere « matematizzato la natura » (*Schol. ad Aristot.*, p. 539 A, ed. Brandis).

[349] *Phaedo*, 62 BC; *Leg.* X 902 B, 906 A.

[350] *Leg.* I 644 D; VII 803 C.

[351] *Leg.* X 903 D (cfr. Heraclit. fr. 52); Soph. fr. 809 e 861. La stessa immagine ricorre anche nel *Veda*, a proposito di Varuna e di Indra: *Rigv.* II 12, 4; *Atharvav.* IV 16, 5 (in A. Bertholet, *Religionsgesch. Lesebuch*, 1908, pp. 57 e 109).

[352] *Resp.* X 613 AB.

[353] *Ion*, 534 B (cfr. *Apol.* 22 BC); *Men.* 99 B ss.; cfr. *Resp.* VI 492 E; *Leg.* IX 875 E.

grandi beni ci sono partecipati attraverso un delirio (μανία), che si ha solo per dono divino ». Dunque proprio la piú alta forza spirituale, la genialità, viene dall'inconscio. Platone distingue nel *Fedro* quattro forme di ispirazione divina: l'ispirazione dei profeti e delle sibille, l'orgiasmo religioso, l'ispirazione poetica e infine l'eros filosofico [354]. Se prima Platone aveva opposto alla creazione geniale del poeta e alla visione dei profeti la conoscenza filosofica ottenuta attraverso la consapevole attività della ragione, ora invece mette anche questa, nella sua forma piú alta, sullo stesso piano delle altre manifestazioni spirituali, spiegando l'elevazione dello spirito nel regno delle idee come « la piú nobile forma dell'entusiasmo » [355]. Questa illuminazione divina è piú importante della saggezza umana acquistata con lo studio e con l'educazione [356] ed è ripetutamente paragonata alla iniziazione nei misteri. Poiché ciò che con questo è partecipato all'uomo, la cui anima su ali divine si è elevata al di sopra dei limiti corporei, è la contemplazione felice delle visioni beatificanti nel piú puro splendore, come al tempo in cui affascinarono l'anima in una vita anteriore a quella terrena [357]. Ugualmente nel *Simposio* l'elevazione dell'anima alla bellezza, alla verità e alla virtù è indicata come una contemplazione di queste idee simili alle rivelazioni delle iniziazioni eleusine. Non solo le conoscenze piú elevate, ma anche le azioni piú nobili e i sacrifici piú eroici nascono da questo impulso « irrazionale » di compiere le cose sublimi, impulso che in fondo rappresenta uno slancio all'immortalità [358]. Anche nel paragone della caverna nella *Repubblica* (p. 275 s.) la conoscenza che i filosofi hanno del bello, del giusto e del bene è rappresentata come una visione [359]. La rivelazione assoluta della verità, la contemplazione piena delle idee ci attende però solo dopo la morte, quando l'anima, che già nella vita terrena ha iniziato la trasmutazione celeste, può condurre nella luce una vita beata con le sue simili [360]. E quando Platone infine dichiara che sull'essenza della sua filosofia non esiste nessuno scritto, né suo né altrui; che la piú profonda delle cono-

[354] *Phaedr.* 244 A ss.
[355] 249 E.
[356] 244 D.
[357] 248 CD; 249 E; 250 BC.
[358] *Conv.* 210 A ss., 211 E, 212 A, 208 CD.
[359] *Resp.* VII 517 B, 519 CD, 520 C.
[360] *Phaedr.* 256 DE.

scenze « non si lascia affatto, come le altre scienze, raccogliere in parole, ma solo dalla molteplice trattazione della cosa e dalla perfetta convivenza con essa sorge all'improvviso nell'anima, come accesa da una scintilla, una luce che poi si nutre da sola » [361], si tratta di una specie d'illuminazione che va al di là dell'evidenza logica e dell'intuizione geniale, anche se non può essere scambiata con l'estasi. La *unio mystica* in senso stretto, come l'hanno vissuta Plotino e Agostino, in Platone non si trova. Però c'è anche in lui, come ultimo e piú alto scopo dell'aspirazione dell'anima, il ritorno ad una patria eterna e l'unione con il divino che è della sua stessa natura, i quali si possono anche preparare nella vita terrena, innalzandosi al di sopra del regno sensibile e superando il mondo col dedicarsi alla pura attività di pensiero. Se Platone non è stato egli stesso un mistico, è certo divenuto il padre di tutta la mistica posteriore, il che non può essere un caso. Egli fa l'esperienza che anche al pensiero piú acuto non riesce di rinchiudere in saldi concetti il fondamento ultimo di tutto l'essere. E questo riconduce il superatore del mito al mito, con le immagini del quale egli rende poeticamente visibile ciò che non può piú essere compreso concettualmente, e lo spinge anche alla convinzione che tra l'essenza piú intima dell'anima, da cui sorge il logos, e il fondamento piú profondo di tutto l'essere esista una parentela, che sola rende possibile una conoscenza che non può venire insegnata né appresa [362].

Piú Platone progredisce negli anni, piú si mostra incline all'entusiastico, al demonico [363], al mistico, in una parola a quell'aspetto della natura greca che Nietzsche ha chiamato dionisiaco. In questo, in fondo, è anche radicata la sua fede nell'eternità dell'anima, cosí decisiva per la sua religiosità. L'esigenza di morire alla sensualità e al mondo corporeo, che Platone ne deduce, va assai al di là di quel che fino allora i pensatori greci, non escluso Socrate, avevano preteso dal loro popolo; e quando oggi si celebra cosí volentieri Platone come la piú alta incarnazione della grecità, non si deve dimenticare che egli si pone in consapevole e netta opposizione ad alcuni valori fondamentali della cultura greca, alla polis storicamente costituita, alla

---

[361] *Epist.* VII 341 CD (cfr. 343 C, 344 E); cfr. Heraclit. fr. 115.
[362] *Epist.* VII 344 A.
[363] *Conv.* 202 E ss.

poesia omerica, alla tragedia e alla commedia, allo spirito terreno e sensuale del suo popolo. La base piú profonda di un tale atteggiamento è data da quel « misticismo », penetrato in Grecia in tempi anteriori, ma che tuttavia « è una goccia straniera nel sangue greco », e che ha trovato nel platonismo la sua espressione piú elevata. Platone quindi non appartiene a quella categoria di grandi uomini che rispecchiano nel modo piú puro e completo la natura della propria stirpe, ma la sua grandezza come la grandezza della sua religiosità consiste appunto nel fatto che osò andare contro corrente e frenare e respingere certi impulsi fondamentali e certe aspirazioni del suo popolo.

ARISTOTELE

Aristotele è spiritualmente del tutto diverso da Platone. Questi guarda sempre all'invisibile e all'eterno; Aristotele, invece, nonostante la sua forte capacità astrattiva, resta fermo al mondo visibile, che per lui è il mondo reale. Sta con tutti e due i piedi sulla « terra ben fondata e stabile », e la vita terrena è per lui quella effettiva. Natura contemplativa, osservatore e ricercatore nato che prende il mondo — della cui eternità è convinto — come oggetto della sua analisi, per ordinare poi tutte le singole cognizioni in un enorme sistema filosofico che abbraccia tutto il sapere del suo tempo, Aristotele deve però prima trovare la via per giungere a questa altezza e al possesso della sua personalità. In principio il suo genio è oscurato da quello di Platone. Solo gradualmente comincia a elevarsi al di sopra del modo di vedere del maestro e a formarsi la propria mentalità; e, mentre il fine del suo filosofare consiste nel cercare — mutandolo — di rendere piú saldo quanto del platonismo resta sostenibile, egli giunge alla fine a qualcosa di essenzialmente diverso. La ragione di questo sta nella diversa mentalità dei due pensatori: in Aristotele la ragione fredda e nuda e l'acutezza del pensiero prevalgono sui bisogni dell'anima e sulle aspirazioni ad una riforma morale della vita. Aristotele è un puro intellettualista e il fine piú alto per lui è la conoscenza. Quel che egli ammette come esistente dietro il mondo fenomenico è solo una specie di costruzione ausiliaria. Per Platone è appunto il contrario: dal mondo dell'eterno e

dell'invisibile una luce chiarificatrice cade sulle figure umbratili della presunta realtà, ed è questa luce sola a far conoscere il senso ed il fine dell'indispensabile rinnovamento morale della vita umana. Tale diversità fondamentale determina anche la differenza della religiosità dei due pensatori; benché essa sia sorta apparentemente sullo stesso terreno, il suo centro di gravità è totalmente spostato. Platone costituisce il punto piú alto di quella evoluzione che dall'orfismo, attraverso i Pitagorici ed Empedocle, porta al neoplatonismo; Aristotele invece è il continuatore della filosofia ionica presocratica della natura, e della sofistica. Ma al principio della sua speculazione sta il platonismo, che egli supera a grado a grado, per giungere a idee personali nella concezione della divinità, dell'anima e dei beni e fini morali.

Nello scritto programmatico *Della filosofia* Aristotele, che si sta staccando dall'Accademia, fa ancora derivare la religione esattamente dalle stesse fonti indicate da Platone [364]: l'esperienza interiore e la considerazione del moto ordinato delle stelle. « Poiché — si dice in quel dialogo [365] — quando l'anima sta a sé nel sonno, riacquista la propria natura, ha presentimenti e prevede il futuro. Lo stesso avviene quando si separa dal corpo [366]. In seguito a ciò gli uomini vennero nell'idea che ci sia un dio, per natura simile all'anima e onnisciente. Ma quest'idea fu suggerita anche dai fenomeni del cielo: gli uomini cioè vedevano di giorno il sole girare intorno al cielo, e la notte il moto ben ordinato delle altre stelle, e pensarono quindi che un dio fosse la causa di questo moto ben ordinato ». Accanto all'idea di una parentela dell'anima umana con dio si esprime qui dunque anche la convinzione che la fonte della filosofia e quella della religione sia la medesima, vale a dire la meraviglia per l'ordine ammirevole del mondo [367]. I presentimenti dell'anima (ἡ μαντεία ἡ περὶ τὸν θεόν) e la conoscenza scientifica coincidono [368]. Tale devota ammirazione di fronte alla meraviglia del mondo Aristotele l'esprime anche in una notevole rielaborazione del paragone platonico della caverna: se degli uomini che avessero

---

[364] *Leg.* XII 966 DE.
[365] Fr. 10 Rose, in Sext. Emp. *Adv. dogm.* III 20-22.
[366] Qui segue una citazione da Omero, Ψ 80 s. e X 359 s.
[367] Cfr. *Metaph.* I 2, 982 b 11 ss.
[368] *De caelo*, II 1, 284 b 3 ss.

abitato finora sotto terra potessero per una volta contemplare lo splendore della terra illuminata dal sole e il mondo delle stelle, dovrebbero ammettere che esistono dèi e che tutto questo è opera loro [369]. Oppure il moto ordinato dei corpi celesti è paragonato ai movimenti dei reparti di un esercito che dipendono tutti da un comando unico [370]. Non si tratta qui di pure deduzioni logiche, ma anche il sentimento vi ha una parte notevole, per cui si può dire che pure per Aristotele la religione si fonda su un'esperienza, la quale però non deve essere in contraddizione con la ragione. Che a questo proposito sia necessaria una distinzione psicologica, Aristotele lo sa bene: la religione non si può apprendere (μαθεῖν), ma in essa si tratta di provare qualcosa (παθεῖν), come nell'iniziazione ai misteri [371]. Secondo lui il sentimento religioso fondamentale è il senso di venerazione da cui si è presi entrando in un santuario, e che si prova con non minore intensità quando si pensa all'ordine sapiente e grandioso del mondo stellare [372]. E se alla fine del trattato *Della preghiera* Aristotele concludeva: « Dio è spirito o qualcosa che sta al di là dello spirito » [373], possiamo dedurne che già in questo scritto egli si preoccupava della adorazione di dio secondo ordine e verità.

Pur con tale accentuazione del lato sentimentale della religione non si deve tuttavia dimenticare che per Aristotele il fondamento razionale di essa è per lo meno della stessa importanza, e lo si trova ugualmente accentuato già nel dialogo *Della filosofia*. Già qui infatti troviamo la teoria del primo motore immobile [374] che dominerà anche nella sua teologia piú tarda. Esso, come è detto con maggior precisione nella *Metafisica*, è sospeso, come forma pura esterna e separata dal mondo, al di sopra di tutto ciò che muove, come la cosa amata muove l'amante [375]. È un'unità, poiché « la signoria di molti è cattiva. Uno solo deve regnare » [376]. Inoltre è incorporeo [377],

---

[369] Fr. 12 in Cic. *De nat. deor.* II 37, 95.
[370] Fr. 11 in Sext. Emp. *Adv. dogm.* III 26-27.
[371] Fr. 15 in Sinesio, *Dion*, 10, p. 271.
[372] Fr. 14 in Sen. *Quaest. nat.* VII 30, 1.
[373] Fr. 49 in Simpl. *ad Aristot. De caelo*, p. 218, 20; cfr. *Evang. Ioh.* 4, 24.
[374] Fr. 26 in Cic. *De nat. deor.* I 13, 33.
[375] *Metaph.* XI 7, 1072 b 3.
[376] XI 8, 1074 a 31 ss.; 10, 1076 a 3 ss.
[377] XI 8, 1074 a 35.

eterno [378], è energia pura [379], puro pensiero [380] e ad un tempo oggetto del proprio pensiero [381]. È spirito (νοῦς) e dio [382]. Essendo energia spirituale, iddio è la vita piú alta ed eterna [383]. Esso è perciò l'origine di tutto l'essere e di tutta la vita, e la sua gioia, la sua beatitudine consiste appunto in questa attività ininterrotta ed immutabile [384]. Poiché per Aristotele il mondo è eterno, egli non conosce, come Platone, un atto creativo, ma solo un moto eterno [385]; però il mondo è un'emanazione dello spirito divino, e solo questo ne spiega il finalismo: ché « dio e la natura non fanno nulla senza un piano » [386]. Invece per Aristotele non esiste alcuna preoccupazione divina per il singolo, perché al dio non si convengono né creazione (ποίησις) né azione (πρᾶξις), che sono solo modi del comportamento umano, mentre di dio è degno soltanto il puro pensiero contemplativo (θεωρία) [387]. Tanto meno la divinità è accessibile a passioni (πάθη) di qualsiasi genere. Perciò non si può dare nessuno amore reciproco tra dio e l'uomo. Inoltre la differenza tra dio e l'uomo è troppo grande. Dio non può amare, ma solo essere amato [388].

Se si considera il rapporto tra dio e il mondo, come lo rappresenta Aristotele, a causa della trascendenza di dio e della sua influenza finalistica sulla natura si pensa sulle prime al teismo. Però, poiché dio, una volta posto in moto il mondo, si astiene da ogni ulteriore intervento e il mondo procede secondo le sue leggi immanenti, questa concezione si avvicina piuttosto al cosiddetto deismo. Anzi, forse sarebbe piú a proposito parlare di « energismo », ché questa concezione trae origine da una necessità fisica, quella del primo mo-

---

378 XI 8, 1073 a 27.
379 XI 6, 1071 b 20; 7, 1072 a 25.
380 XI 9, 1074 b 25 s.
381 XI 9, 1074 b 33 s.
382 XI 9, 1074 b 30; I 2, 983; I 8 s.
383 XI 7, 1072 b 27 ss.
384 XI 7, 1072 b 14 ss.
385 XI 6, 1071 b 4 ss.
386 XI 10, 1075 a 12; *De caelo*, I, 4, 271 a 33.
387 *De caelo*, II 12, 292 a 22; *De gen. et corr.* I 76, 324 a 32 s.; *Metaph.* XI 7, 1072 b 24 s.
388 *Metaph.* XI 7, 1073 a 11. Anche nelle leggere concessioni alle credenze popolari è sempre messa in rilievo la superiorità (τὸ ὑπερέχον) della divinità: *Eth. Nic.* I 10, 1099 b 11 ss.; VIII 9, 1158 b 35 ss.; 14, 1162 a 5 s.; X 9, 1179 a 24 ss.

vente. Per testimonianza stessa di Aristotele [389], essa si ricollega al νοῦς di Anassagora, che dà ordine e moto al mondo e fa uscire dal caos dei « semi » materiali il cosmo; e non va nemmeno molto al di là di questa concezione, anzi cade anch'essa sotto la medesima obbiezione che Aristotele muove ad Anassagora, quando osserva che questi si serve dello spirito solo per la costituzione del mondo, ma per spiegare i fenomeni ricorre a tutte le altre cause possibili [390]. In ogni caso il dio aristotelico non è un dio del cuore e del sentimento, ma risponde solo al bisogno razionale di ricondurre il mondo e il suo moto ad una causa ultima. In particolare è assai lontano dall'idea platonica del bene, poiché la categoria etica non può essergli in alcun modo riferita. Tuttavia si rende giustizia alla teologia di Aristotele, solo quando si vede in essa il risultato dell'onesto sforzo di mettere d'accordo la conoscenza scientifica e la religione, e di purificare senza riguardi da ogni elemento mitico la coscienza religiosa, insita anche nella considerazione filosofica del mondo.

Ne deriva che la differenza tra la religiosità di Aristotele e la fede popolare è ancor piú grande che in Platone. Certo anche Aristotele aveva riconosciuto che filosofia e religione sorgono da una stessa fonte (p. 282); però per lui il mito è un modo di rappresentazione che può e deve essere superato, mentre per Platone, a prescindere da certe singole parti scandalose, esso è un simbolo duraturo della verità.

Aristotele non era del tutto privo di comprensione per la concezione mitica, e in vecchiaia confessa: « Quanto piú divento solitario e misantropo, tanto piú amo i miti » [391]. Però tale dichiarazione su uno stato d'animo personale non ci dice nulla sulla sua posizione fondamentale. Secondo questa i miti trovano giustificazione solo in un grado primitivo della conoscenza: rappresentano il primo tentativo di « sfuggire all'ignoranza » [392]. In particolare la divinità delle stelle, che Aristotele seguendo Platone afferma e che lo porta ad ammettere speciali motori per ogni sfera [393], vien tramandata dal-

[389] *Metaph.* I 3, 984 b 15 ss.; *Phys.* VIII 5, 256 b 24 s.
[390] *Metaph.* I 4, 985 a 18 ss.; cfr. Plat. *Phaedo,* 97 C ss.
[391] Fr. 668 in Demetr. *De interpr.* 144.
[392] *Metaph.* I 2, 982 b 17 ss.
[393] *Metaph.* XI 8, 1073 a 30 ss., 1074 a 5 ss.

l'antichità nella forma mitica di divinità antropomorfe e teriomorfe, atte a trovar fede presso le masse e a mantenerle obbedienti alle leggi per il bene dello stato. Togliendo la forma mitica si ottiene un pensiero vero e divino, ché in genere ogni piú alta verità nel ciclo dei periodi cosmici è andata piú volte scoperta e di nuovo perduta [394]. Aristotele dunque da un lato ritiene i miti verità oscuramente presagite, e se ne serve talvolta a chiarimento delle sue stesse teorie; dall'altro, come Platone e Crizia, li considera un mezzo per l'educazione del popolo [395]. In realtà gli dèi popolari agli occhi di Aristotele sono solo « uomini eterni » che stanno agli uomini reali come le idee platoniche alle singole cose [396]. Anche i loro rapporti reciproci sono basati su un modello umano: poiché gli uomini avevano dei re, si attribuí un re anche agli dèi [397]. Aristotele combatte la concezione dell'invidia divina non meno di Platone: si tratta solo di favole poetiche [398], e queste idee mitiche non meritano nessuna seria confutazione [399]. E si potrà anche riferire agli dèi popolari il dubbio, avanzato con molta cautela, se oltre agli uomini esistano davvero altri esseri dotati di ragione e degni di piú alti onori [400].

Tuttavia — anche per la ragione or ora ricordata della educazione popolare — non ci può essere stato senza culto religioso. Le forme scandalose del culto debbono essere naturalmente soppresse o almeno limitate [401]. L'uomo non può ripagare la divinità di tutto quel che le deve, come i figli non possono ripagare i genitori; però può per quanto è possibile attestarle venerazione e gratitudine, e chi le rifiuta questo merita d'essere punito [402]. Quanto Aristotele si discosti dalle concezioni popolari si vede specialmente nella sua posizione di fronte alla mantica. Nel dialogo *Eudemo o dell'anima*, dedicato alla memoria dell'amico Eudemo di Cipro caduto davanti a Siracusa combattendo al seguito di Dione (354 a. C.), Aristotele mantiene ancora

[394] *Ibid.*, 1074 b 1 ss.; cfr. *Polit.* V 11, 1314 b 38 ss.
[395] *De mot. anim.* 3, 699 a 27 ss.; 4, 699 b 35 ss.; *De cael.* I 1, 268 a 10 ss.
[396] *Metaph.* II 2, 997 b 8 ss.
[397] *Polit.* I 2, 1252 b 24 ss.
[398] *Metaph.* I 2, 982 b 32 ss.
[399] *Metaph.* II 4, 1000 a 18 s.
[400] *De an.* II 3, 414 b 18 s.
[401] *Polit.* VII 8, 1328 b 12; 9, 1329 a 27 ss.; 12, 1331 a 24; 16, 1335 b 14 s.; 17, 1336 b 14 ss.
[402] *Eth. Nic.* VIII 16, 1163 b 15 ss.; IX 1, 1164 b 2 ss.; *Top.* I 11, 105 a 5.

con viva convinzione la fede nelle rivelazioni divine attraverso i sogni[403]. Egualmente nell'*Etica Eudemèa* (cosí detta da Eudemo di Rodi suo allievo) la mantica è ancora assai apprezzata come ispirazione divina[404], mentre nello scritto piú tardo *Sui sogni* questi sono spiegati con cause naturali e fisiologiche[405].

A un tale mutato atteggiamento di fronte alla mantica corrisponde coerentemente anche l'evoluzione delle idee di Aristotele sull'anima. Nel dialogo *Eudemo* Aristotele è ancora completamente sul terreno platonico dell'eternità dell'anima: questa nella sua esistenza precedente ha contemplato le idee, e la vita che le è propria è quella incorporea[406]. La vita terrena è una punizione, quindi — come Sileno prigioniero rivela a Mida — il meglio è non esser nati, e in secondo luogo tornare al piú presto là d'onde l'anima è venuta. Dunque la morte è migliore della vita[407]. Anche nel sogno di Eudemo la morte di costui è indicata come un « ritorno in patria »[408]. Il dialogo contiene inoltre una confutazione della dottrina avanzata da Simmia nel *Fedone* di Platone, secondo cui l'anima non sarebbe altro che l'armonia del corpo[409]. Nel trattato posteriore *Dell'anima* invece Aristotele abbandona la dottrina pitagorico-platonica dell'anima[410]. L'anima qui è considerata come la « entelechia » dell'organismo fisico, il principio formale che lo plasma, e da cui è inseparabile come la capacità visiva dall'occhio[411]. Tutte le funzioni psichiche sono legate al corpo[412]. Invece lo spirito (νοῦς), per cui l'uomo si differenzia dagli animali mentre con essi ha in comune l'anima, è un essere immortale[413]. È la parte divina dell'uomo, che viene a lui dal di fuori (θύραθεν) e gli sopravvive nella morte[414]. Ciò però

---

[403] Fr. 37 in Cic. *De div.* I 25, 53.
[404] *Eth. Eud.* VIII 2, 1248 a 35 ss.
[405] *De somniis*, 3, 461 a 18 ss.; *De divin. in somn.* 1, 462 b, 463 a 7 ss., 463 b 12.
[406] Fr. 41 (citato da Proclo).
[407] Fr. 44 in Plut. *Consol. ad Apollon.* 27.
[408] Fr. 37 (vedi qui sopra, nota 403).
[409] Plat. *Phaedo*, 85 E ss.; Aristot. fr. 45 in Philopon. *ad Aristot. De anima*, I 4.
[410] *De an.* I 3, 407 b 20 ss.
[411] *De an.* II 1, 412 a 19 s., 412 b 5, 413 a 1 ss.
[412] *De an.* I 1, 403 a 2 ss.
[413] *De an.* II 3, 414 b 18.
[414] *De an.* I 4, 408 b 18 ss.; *De gen. anim.* II 3, 736 b 27 s.; *Metaph.* XI 3, 1070 a 25 s.; *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 30 s.

non può essere inteso nel senso di una immortalità personale; ché, sebbene anche Platone nel *Timeo* limiti l'immortalità alla parte intellettiva dell'anima (696 ss.), questo concetto aristotelico di una sostanza imperitura nell'uomo ricorda piuttosto — come quello del primo motore — lo « spirito » di Anassagora, a cui espressamente si riferisce quando afferma che è distinto dal corpo e irraggiungibile alle influenze corporee [415].

Questa evoluzione, consistente in un allontanamento progressivo dal platonismo, che abbiamo già individuato nelle idee di dio e dell'anima, si nota infine anche nell'etica aristotelica.

Finché resta sul terreno del dualismo platonico, Aristotele ne trae rigorosamente le conseguenze. Neppure lo stesso Platone ha giudicato la vita terrena con un pessimismo maggiore di quel che appare dal *Protrettico*, uno scritto esortatorio inviato al principe Temisone di Cipro, che attraverso l'*Ortensio* di Cicerone ha guadagnato alla filosofia anche Agostino: siamo messi per punizione in questa vita, in cui l'anima è legata al corpo come un vivo a un cadavere [416]. Tutto quel che agli uomini sembra grande, è invece solo ombra: forza, grandezza, bellezza, sono vanità senza valore; la gloria, l'onore e tutto il resto cui di solito si ambisce sono farse, e cercarli appare una follia a chi ha contemplato l'eterno [417]. Perciò lo scopo della vita può essere solo la contemplazione (θεωρία) delle verità e delle norme eterne, che si otterrà in modo completo solo dopo la morte, liberi dal corpo, nelle isole dei beati [418]. Invece nell'*Etica* che si denomina dal suo allievo Eudemo e contiene una lezione tenuta in Asso, Aristotele ha già abbandonato la teoria delle idee e il dualismo antropologico e rivolto l'etica alla vita terrena; resta però ancora fermo ad una morale teonoma. Dio, il motore dell'universo, muove anche il divino — lo spirito — che è in noi, e la conoscenza del vero bene si basa sull'illuminazione intima di una intuizione precisa [419]. Il fine è di servire e conoscere dio (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν). La saggezza morale (φρόνησις) e la virtú pratica (ἀρετή) con il piacere

---

[415] *De an.* III 4, 429 a 15 ss.
[416] Fr. 60 in Iambl. *Protr.* 8; Augustin. *Contra Pel.* IV 78.
[417] Fr. 59 e 61 in Iambl. *Protr.* 8; Augustin. *De trin.* XIV 29, 26.
[418] Fr. 58 in Iambl. *Protr.* 9; Augustin. *De trin.* XIV 9, 12.
[419] *Eth. Eud.* VIII 2, 1248 a 23 ss., 30 ss.

(ἡδονή) che ne nasce e che ne è regolato, costituiscono il concetto della felicità (εὐδαιμονία) [420].

Nell'ultimo grado dell'evoluzione della sua etica, rappresentato dall'*Etica a Nicomaco*, Aristotele ha completamente eliminato la fondazione trascendente della morale, per analizzare soltanto la natura morale dell'uomo, certo con l'intenzione di far entrare nel processo di perfezionamento morale anche la parte non ragionevole dell'anima. Pure qui il fine è l'eudemonia, consistente nella bellezza e perfezione dell'esistenza. Per ottenerle è indispensabile la virtú, e all'attività scientifica, alla vita teoretica (contemplativa) spetta la precedenza sull'attività pratica [421]. Anche i beni esterni, come la salute, la bellezza, la ricchezza, la forza, hanno il loro valore, anche se non sono indispensabili. Certo però la cosa principale resta la « vita nello spirito ». Questo pensa Aristotele quando mette in guardia contro il consiglio dell'antico poeta « di pensare da uomo o da mortale » e invita al contrario « a fare tutto il possibile per rendersi immortali (ἀθανατίζειν) e cercare con ogni sforzo di condurre una vita rispondente alla parte piú nobile della natura umana ». Tale vita nello spirito sarà poi anche la piú felice [422]. Questo consiglio del pensatore giunto al culmine della sua vita filosofica fa ricordare quello di Goethe:

> Nulla di perituro,
> Quale che esso sia!
> Siamo qui, infatti,
> per eternarci! [423]

Aristotele ha dunque mutato essenzialmente il dualismo di spirito e materia, a cui Platone era rimasto fedele fino all'ultimo. Da entità trascendenti, le idee sono diventate principi formali immanenti. L'anima non può sussistere senza il corpo: con ciò cade l'immortalità personale. Un ultimo resto di dualismo è ancora nell'essere per sé del primo motore, spirito o dio, e dello spirito a lui simile per natura che sta nell'uomo: ma è un resto che somiglia piú alla filo-

---

[420] *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 20.
[421] *Metaph.* XI 7, 1072 b 24; *Eth. Nic.* X 7, 1178 b 1 ss.
[422] *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 30 ss.
[423] *Zahme Xenien*, I 109 ss. in « Jubil.-Ausg. » IV 37, parafrasato in prosa da Goethe stesso in *Maximen und Reflexionen*, ibid. 206, 23 ss.

sofia di Anassagora che a quella di Platone. Se Aristotele non ha compiuto l'ultimo passo verso il panteismo, certo ne è giunto alla soglia. Quello strano rovesciamento orfico-pitagorico della vita e della morte, dell'al di qua e dell'al di là, col quale s'era familiarizzato anche lui finché era rimasto nell'Accademia, lo ha poi completamente ripudiato, ritrovando la via al modo di pensare e alla concezione della vita rispondenti alla natura greca. Egli ha però superato completamente anche il politeismo popolare. Secondo Aristotele questo non merita neppure di essere seriamente discusso e confutato. Una tale differenza tra la religiosità aristotelica piú libera e piú alta e quella ingenua e tradizionale della massa non poteva non essere avvertita da quest'ultima, con il sicuro istinto a lei proprio nelle faccende religiose. Anche i sacerdoti di Delfi, dopo la morte di Alessandro, ritennero opportuno privare il filosofo degli onori concessigli a suo tempo per la compilazione della lista dei pitionici [424]. Si aggiunse inoltre l'effettiva macedonofilia del Liceo [425]. Entrambi questi fatti poterono cooperare a rendere possibile una accusa di empietà contro Aristotele, per cui si trovò facilmente un pretesto [426]. Egli sfuggí alla condanna trasferendosi a Calcide nell'Eubea per non dare — come disse — agli Ateniesi l'occasione di commettere un secondo delitto contro la filosofia [427].

Aristotele nella storia della spiritualità greca rappresenta a un tempo una fine e un principio. Egli stesso, per l'universalità con cui dominava tutto il sapere del suo tempo, sentí di completare tutta la filosofia greca anteriore. E a ragione: ché egli non è il poliistore che raccoglie una quantità di singole cognizioni, ma ha ripensato tutte le cognizioni singole e le ha collocate al loro posto nel suo grande sistema filosofico. Egli fu l'ultimo a riuscire in questo compito. D'ora in poi le scienze particolari cominceranno a separarsi dalla filosofia, a cui resteranno solo i problemi metafisici ed etici. Sede della filosofia resterà fino alla fine dell'antichità Atene. Ma l'educatore di Alessandro Magno, che, a differenza di Platone, aveva portato nell'ambito della filosofia anche la storia e aveva rivolto la sua attenzione anche

---

[424] Fr. 666 in Aelian. *V. H.* XIV 1; cfr. Dittenberger, *Syll.*^{3} p. 485.
[425] Forse *Polit.* VII 7, 1327 b 32 s. si riferisce all'unificazione della Grecia sotto la Macedonia.
[426] Athen. XV 696 B; cfr. sopra, p. 135.
[427] *Vita Marc.* 276 b (fr. 267).

alla natura dell'arte, in particolare di quella poetica, fu pure indirettamente il padre dell'erudizione alessandrina, tramite il suo allievo Demetrio di Falero, che dette l'avvio alla costituzione del Museo e della biblioteca d'Alessandria. Anche per la sua religiosità Aristotele prepara il periodo ellenistico. Sebbene, come Platone, conservi a fondamento della sua politica la città-stato, si mostra già — come in genere l'Accademia — almeno informato delle idee religiose dell'Oriente, in particolare del parsismo [428]. L'essenza intima della sua filosofia e della sua religiosità ne resta naturalmente del tutto intatta. Egli ha tacitamente condannato a morte il politeismo antropomorfico del suo popolo; perciò, con Socrate e Platone, ha purificato filosoficamente la religione e l'ha posta su un piano piú elevato. Egli prepara la religiosità cosmica dell'ellenismo, e con ciò quella mentalità secondo cui la filosofia, divenuta una parte essenziale della educazione comune, è per molti un surrogato della religione. Però allo stesso tempo alla religiosità popolare furono apportate nuove forze attraverso gli scambi tra Grecia e Oriente, che caratterizzano il periodo ellenistico; e furono queste forze a renderle possibile di svilupparsi ancora per secoli in molteplici forme di vita.

[428] Fr. 6 in Diog. Laert. I 8; fr. 34 in Plin. *N. H.* XXX 1, 3.

DA ALESSANDRO IL GRANDE A PROCLO

Parte III
ELLENISMO ED ETÀ IMPERIALE

Capitolo I
LA CIVILTÀ ELLENISTICA E L'IMPERO ROMANO

La distruzione della polis greca, formalmente compiuta da Filippo il Macedone, dopo che a lungo nell'interno di essa si erano moltiplicati e resi evidenti i segni di dissolvimento dell'antico spirito comunitario, formò il presupposto negativo per la nascita della civiltà universalistica dell'Ellenismo. Quello positivo l'apportò Alessandro Magno, sottomettendo l'impero persiano e spingendo le armi greche fino al limite orientale di esso. Fu creato cosí un impero mondiale, che poté definirsi tale a maggior diritto e in un senso ben piú profondo che non gli antichi imperi orientali degli Assiri e dei Babilonesi, dei Medi e dei Persiani. Ciò che in quelli era una finzione basata su rapporti di forza locali, divenne in questo sempre piú realtà, specie se si tien conto dei limiti dell'antico mondo culturale. Poiché quello che non poté compiere Alessandro stesso — la conquista dell'Occidente —, l'effettuò dopo di lui Roma, che, pur senza pregiudizio delle caratteristiche specifiche della romanità, dalla metà del II sec. a. C. fu per quanto riguarda la cultura una provincia dell'ellenismo, come attesta il poeta romano piú penetrato di spirito ellenistico:

> Graecia capta ferum victorem cepit et artes
> intulit agresti Latio [1].

---

[1] Hor. *Epist.* II 1, 156.

Le mire di Alessandro erano con piena consapevolezza rivolte ad una fusione di spirito ellenico ed orientale, come egli apertamente ostentava nel suo contegno personale e nell'ordinamento della sua corte. Sebbene non potesse realizzare il progetto di trapiantare una parte della popolazione asiatica in Europa e di quella europea in Asia [2], non solo i matrimoni in massa di soldati macedoni con donne orientali servivano al suo scopo, ma anche e in maggior misura le fondazioni di città, da Alessandria d'Egitto ad Alexandria Eschate sul corso superiore dello Iaxarte, e ad Alexandria Sogdiana sull'Indo, dimostrano quanto il suo proposito fosse serio e aspirasse a risultati duraturi. E il tentativo riuscí e sopravvisse per secoli alla meteorica ascesa e alla precipitosa caduta del potente conquistatore, che, novello Eracle, aveva portato la civiltà greca fino ai limiti del mondo allora conosciuto e, secondo la leggenda, s'era spinto sino alle porte del paradiso. Poiché, anche quando alla sua morte l'immenso territorio, la cui unione era garantita solo dalla sua persona, si spezzettò in una serie di principati (i piú importanti dei quali furono quello dei Tolomei in Egitto, quello dei Seleucidi in Siria e in Mesopotamia, quello degli Antigonidi nella penisola balcanica e quello degli Attalidi con capitale Pergamo nell'Asia Minore), i signori di questi regni, i cosiddetti Diadochi, seguitarono sulla via di Alessandro, e a tutti rimase comune l'idea unitaria della cultura e dell'educazione greca come la potenza spirituale su cui poggiava la superiorità delle loro dinastie rispetto ai popoli soggetti. Persino i Celti venuti dal nord, che nel III a. C. furono costretti, dopo violente guerre, a stabilirsi nel territorio dell'Asia Minore settentrionale chiamato, dal loro nome, Galazia, dovettero subire questo processo d'ellenizzazione. In queste monarchie le capitali divennero, a cura dei principi, centri di cultura: prima di tutte Alessandria con il suo museo e la sua biblioteca, quindi Antiochia sull'Oronte, Pergamo con lo splendido santuario di Zeus e un'altra grande biblioteca. Ad esse si aggiungevano: nella regione dell'antica civiltà greca Efeso con il celebre tempio di Artemide, e Rodi, che era sede d'una scuola oratoria e artistica; in Oriente, non troppo lontano da Babilonia, Seleucia sul Tigri; e in Occidente Siracusa. Atene invece, con le sue scuole oratorie e filosofiche, era ridotta al grado d'una tranquilla città univer-

---

[2] Diod. XVIII 4.

sitaria, che viveva della fama del passato e non era troppo superba da brillare alla luce del favore principesco.

Nella popolazione di tutti questi stati grandi e piccoli sorge però ora, di là dai confini politici, un sentimento di comunità, che trova espressione nell'idea dell'ecumene, del mondo unitario, che abbraccia tutti gli uomini colti; l'anima di questo mondo era la cultura greca. È un simbolo di questo atteggiamento spirituale, se in un rilievo del primo impero — la cosiddetta apoteosi d'Omero —, opera di un artista greco, Apollonio di Priene, troviamo personificata l'ecumene nella figura di una donna, la quale pone una corona sul capo al poeta che riceve l'omaggio dell'umanità colta [3]. Su questo terreno veniva ora gradualmente superata anche la distinzione tra elleni e barbari, che Aristotele mantiene ancora; e si sviluppavano, nella cornice politica di un effettivo impero mondiale e nutriti soprattutto dalla filosofia stoica con il suo ideale d'uno stato unico per tutti gli uomini, i germi di una mentalità cosmopolitica, che già s'erano resi visibili al tempo dei sofisti [4]; e si scorgeva la missione mondiale di Alessandro appunto nel fatto che egli avrebbe spianato la via all'unione e alla fratellanza del genere umano [5]. Questo sviluppo culminò nella creazione dell'idea di umanità, a cui i romani dettero il nome, i greci però la sostanza. Il concetto di popolo in questo mondo perse d'importanza anche se si conservò ancora in senso etnologico. I greci stessi, privi di forza politica, divennero un popolo dominante dal punto di vista spirituale. E in questo senso « esser greco rimase un privilegio incomparabile; ma greco era soltanto chi partecipava a quell'unica cosa che accomunava i greci pur nelle particolarità distintive, l'educazione greca; e questa non aveva piú delimitazioni nazionali » [6].

Se la reciproca penetrazione di caratteri ellenici ed orientali dà l'impronta alla cultura ellenistica, il mezzo piú importante di questo processo di assimilazione dei popoli fu la lingua greca internazionale, la cosiddetta κοινή, in cui ci si poteva capire dalla Spagna all'India. Uno scritto del cartaginese Annone, composto in lingua punica, la

---

[3] A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums*, I, p. 111 s., fig. 118.
[4] Cfr. sopra, p. 206.
[5] Plut. *De fort. Alex.* I 6-9, pp. 329 A - 330 E.
[6] E. Rohde, *Psyche*[3], II, p. 298 [trad. it. E. Codignola - A. Oberdorfer, nuova ed. Bari 1970, II, p. 630]; cfr. Isocr. *Paneg.* 50.

descrizione di un viaggio lungo la costa occidentale dell'Africa (Περίπλους), fu già nel IV sec. a. C. tradotto in greco [7] e perfino gli ebrei, cosí esclusivi e sempre scrupolosamente attenti a conservare la propria peculiarità, sentirono il bisogno sotto Tolomeo II Filadelfo di far tradurre in greco i loro libri sacri (i cosiddetti *Septuaginta*), poiché la comunità ebraica ellenizzata di Alessandria non comprendeva piú la lingua madre. Anche in Occidente il piú antico storico romano, Fabio Pittore, scrive in greco; e lo stesso Catone, con tutto il suo disprezzo per i greci, non poté sfuggire alla necessità di acquistar la conoscenza di questa lingua, che era anche d'uso diplomatico. Oggi noi la conosciamo non solo attraverso i testi letterari, ma anche, nelle sue forme volgari, da una quantità di documenti pubblici e privati, di atti ufficiali e di lettere personali. Anche per lo sviluppo religioso essa è della massima importanza, ché concetti, sentimenti religiosi e atti cultuali analoghi si crearono un'espressione in una forma linguistica comune. Non solo il Nuovo Testamento è scritto in greco, ma anche la lingua ecclesiastica rimase greca fino al III sec. d. C. sia nell'oriente ellenistico, sia nell'occidente latino [8]. Anche la letteratura piú antica, che si può ora dire « classica », trovò la sua piú larga diffusione: Babilonia aveva un teatro greco e nelle corti dei principi parti e indiani erano rappresentate tragedie greche, che davano impulso alla nascita del teatro indiano nazionale. « La Battria e il Caucaso, dice Plutarco, onorano gli dèi degli elleni » [9]. Anche la filosofia greca penetrò in Oriente: i filosofi cinici del seguito di Alessandro credettero di riconoscere nei gimnosofisti indiani una concezione della vita analoga alla loro [10], e un trattato indiano sul principe ideale, del tempo di Candragupta (c. 300 a. C.), contiene pensieri che ricordano l'esortazione di Isocrate a Nicocle [11]. E recentemente le ricerche di Albert von Le Coq nel Turkestan orientale hanno provato la persistenza di modi di vita ellenistici in quella regione ancora nel IV-IX sec. d. C.: fu l'arte greca che dalla concezione greca dell'uomo divinizzato e dal racconto indiano delle pere-

---

[7] Plin. *N. H.* II 169; W. Schmid, *Griech. Liter.-Gesch.*[6], I (1912), p. 540 s.
[8] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), p. 494.
[9] Plut. *Crass.* 33; *De fort. Alex.* I 5, p. 328 D.
[10] Diog. Laert. VI 75; Strab. XIV 716.
[11] Cfr. A. Hillebrandt in « Deutsche Revue » XLI (1916), p. 196 ss.; W. Otto in « Philol. Wochenschr. » 1924, col. 1217 ss.

grinazioni terrene dell'Illuminato creò il tipo dell'immagine cultuale della religione buddista.

Ma d'altra parte anche lo spirito orientale si riversò nella cultura ellenistica. Già il dominio di popolazioni orientali da parte di dinastie greche portava con sé un sempre piú largo adattamento della corte alle costumanze locali: basti ricordare l'introduzione del matrimonio tra fratelli alla corte dei Tolomei. L'egiziano Manetone e il babilonese Berosso fecero conoscere al mondo greco la storia e i costumi delle loro patrie. Se si guarda ai rappresentanti della filosofia, della poesia, della storia e delle altre branche della letteratura ellenistica si scoprono non pochi orientali ellenizzati provenienti dalle città asiatiche ed egiziane. La commistione dei popoli, che già prima s'era avviata, fece nelle città ellenistiche rapidi progressi. Anche gli ebrei ebbero assai prima della distruzione di Gerusalemme una diaspora diffusissima in tutte le piú grandi città; per convincersene basta dare un'occhiata agli *Atti degli Apostoli.* Essi avevano la loro piú grande comunità ad Alessandria, dove all'inizio della nostra èra Filone rappresenta nella sua persona l'unione del giudaismo con l'ellenismo. Proprio in questa città però sorse anche il piú forte movimento antisemitico [12].

La civiltà ellenistica era una civiltà di grandi centri con tutti i pregi e i difetti relativi. Nella madre patria greca si manifesta una forte riduzione della popolazione nella campagna e nelle città, cosicché Plutarco può parlare addirittura di uno « spopolamento della Grecia » [13]. Questa civiltà urbana produsse d'altra parte come reazione la tendenza al semplice e al naturale, alla quale corrispondono in poesia l'idillio, in filosofia il cinismo e in arte il quadro di genere. In considerazione di questi fatti si può ben parlare d'un romanticismo ellenistico. D'altra parte si manifestano però anche un sobrio realismo e una fredda obbiettività. La cultura greca diventa in questo periodo una civilizzazione. Accanto alla filosofia popolare è la scienza ad assumere la direzione spirituale mediante una vasta letteratura specialistica. La poesia diventa in larga parte una poesia erudita, in cui la religione si trasforma in mitologia. Il grande epos e la tragedia muoiono, mentre si rinnovano alcune anti-

---

[12] Ioseph. *Contra Apion.* I 219 ss.; II 33 ss.
[13] Plut. *De def. orac.* 8, pp. 413 F, 414 A; cfr. Dio Chrys. *Or.* 7, 34 ss. 121.

che forme atte alla rappresentazione realistica, come il mimo e la poesia giambica. Ma il migliore specchio della vita ellenistica è la nuova commedia attica creata da Menandro. L'idea più plastica dell'aspetto esteriore dell'uomo ellenistico ci è data dai ritratti di mummia dipinti su tavole di legno, ritrovati nel Fayyūm in Egitto, che nella vivacità dei lineamenti e nella freschezza dei colori hanno un'aria del tutto moderna [14].

Nella vita politica e sociale al rapporto di cittadinanza se ne sostituisce uno di sudditanza, che però non esclude affatto un largo individualismo. Le città greche si occupano ancora delle questioni comunali, ma non possono piú fare della politica. La società si articola secondo le professioni in base al principio della competenza e della divisione del lavoro, realizzando cosí un pensiero socratico-platonico [15]. Nelle monarchie si forma una burocrazia amministrativa, giudiziaria e militare, che, specialmente presso i Tolomei, era magnificamente organizzata.

I mutamenti nella religione e nel sentimento religioso che costituiscono i tratti piú caratteristici di questo periodo saranno illustrati dettagliatamente nel capitolo seguente.

Tanto chiaro è l'inizio del periodo ellenistico, altrettanto difficile è stabilirne il limite dall'altro lato. In senso stretto esso dura sino alla fine dell'antichità. Si può tutt'al piú distinguere tra un ellenismo preromano e uno romano, facendo cominciare quest'ultimo o dalla metà del secondo secolo a. C. o con l'impero romano. Nell'anno 155 a. C. un'ambasceria ateniese costituita da tre filosofi rese per la prima volta possibile, mediante un lungo soggiorno di Carneade in Roma, la conoscenza della filosofia greca alla nuova capitale del mondo. Nella persona dello stoico Panezio la filosofia greca trovò poi la sua sede nella cerchia di Scipione Africano Minore, tra i cui amici figurava anche Polibio: qui la paideia greca fece il suo ingresso e si trasformò nella *humanitas* romana. Lucrezio, Cicerone, Seneca continuarono questo processo di romanizzazione. Contemporaneamente in base ai modelli greci cominciarono a formarsi la poesia, l'epos, la tragedia, la commedia e non per ultime

[14] Baumgarten-Poland-Wagner, *Die hellenistisch-römische Kultur* (1913), pp. 163, 63 fig. 37.
[15] La οἰκειοπραγία: Plat. *Resp.* IV 434 C.

l'oratoria e la storiografia romane. Gli scrittori attici furono in ciò i modelli classici. Per la religione, il periodo rivoluzionario durato circa un secolo, coi terrori della guerra civile, fu della massima importanza, poiché fece sorgere nell'umanità stanca una nuova posizione nei confronti dell'esistenza, un nuovo senso del mondo, l'aspirazione alla pace, alla redenzione, e l'attesa d'un principe pacifico che riconducesse il mondo ad una nuova età dell'oro. Si credette di veder adempiuta questa speranza in Augusto e nella *Pax Augusta* da lui data al mondo. Perciò comincia qui realmente un nuovo periodo storico, che però nello stesso tempo sta ancora sotto una forte influenza dello spirito ellenistico. A Roma stessa confluiscono uomini di ogni nazionalità del vasto impero, cosí che superano in numero la popolazione d'origine romana [16]. La fusione di popoli, che si compiva nell'orbita enorme dell'impero mondiale, e l'unità spirituale della sua cultura trovano finalmente espressione nell'estensione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero avvenuta sotto Caracalla.

---

[16] Sen. *Cons. ad Helv.* 6.

Capitolo II

CULTO DEL SOVRANO E DIVINIZZAZIONE DI UOMINI

L'innovazione piú importante nella religiosità ellenistica è il culto del sovrano, in cui si fondono due concezioni religiose, una greca e una orientale. Vedemmo già nel passaggio dal V al IV sec. nella Grecia stessa farsi strada la concezione di uomini divini, e vedemmo che sul terreno politico questa per la prima volta si sviluppò intorno alla persona di Lisandro, assumendo ancora durante la sua vita, forme cultuali [1]. Ciò era possibile, vedemmo, perché per la concezione greca non esisteva tra dio e l'uomo un abisso insuperabile, e specialmente poi elevare ad onori divini un eroe, come un Eracle, era tutt'altro che inaudito. Nel periodo ellenistico il mutamento di tutte le condizioni compiutosi nelle guerre fortunose permise che si elevassero ad enorme potenza forti personalità, in cui i popoli videro i loro « salvatori » (σωτῆρες) o « benefattori » (εὐεργέται). Tra queste esperienze storiche reali e la concezione evemeristica, secondo cui gli dèi non sarebbero altro che uomini sublimi che si sono guadagnati meriti verso il loro popolo come principi o legislatori, come inventori o promotori della cultura, c'è una evidente influenza reciproca. Inoltre, con la rovina della polis,

---

[1] Cfr. p. 154.

perdette il suo contenuto anche la religione sviluppatasi con essa. Lo stato privo di direzione e d'aiuto, si guardava attorno in cerca di una guida salvatrice, che credeva di trovare nella persona del monarca inviato da dio. Cosí sotto la spinta delle circostanze fu già qui conclusa l'alleanza fra trono ed altare, che durò per millenni sotto le forme piú diverse.

Queste tendenze, insite nella evoluzione della grecità stessa, subiscono ora un rafforzamento al contatto con il mondo orientale, dove i monarchi sono sempre circondati da un nimbo divino. Resta però una differenza caratteristica tra le due concezioni: in Grecia si tratta d'una elevazione dell'uomo al divino, mentre in Oriente è il divino che discende nell'umano. Alessandro, quanto piú si spinse lontano nella sua marcia vittoriosa, tanto piú trovò indispensabile adattarsi alle idee dei popoli soggetti, specialmente a quelle relative all'essenza della regalità. Quando era signore dell'Egitto, in cui il faraone era ritenuto un'incarnazione del dio solare Ra, considerò opportuno farsi dichiarare dall'oracolo di Zeus Ammone figlio di questo dio, tenendo a modello i figli di Zeus Eracle e Perseo [2]. Anche i suoi successori nella signoria di questo paese, i Tolomei, seguirono il costume egiziano e a partire da Tolomeo II e da Arsinoe, sua sorella e sposa, che avevano pure consacrato dopo la loro morte i genitori Tolomeo I e Berenice, si fecero venerare come dèi [3]. In Persia c'era egualmente un grande abisso tra il re dei re e il popolo, che al confronto era solo una massa di schiavi [4]. La divinità del re dei re è indicata anche dall'appellativo di βαλήν, noto ad Eschilo e a Sofocle, da connettere con il semitico *baal* (signore), e dal fatto che egli è ripetutamente designato come dio (θεός) [5]. Cosí anche Alessandro, come suo successore, pretese la forma consueta di adorazione divina, la προσκύνησις (prostrazione), incontrando però la resistenza dei suoi macedoni [6]. Ma la venerazione divina entrò in uso anche presso i Seleucidi che dominarono piú tardi il centro del regno persiano, giacché il nipote di Seleuco, Antioco II, si fece senz'altro chiamare dio (θεός) [7].

---

[2] Arr. *Anab.* III 3, 2; Plut. *Alex.* 27; Curt. Ruf. VIII 5, 5.
[3] Theocr. 17, 121 ss.
[4] Xen. *Anab.* II 5, 23; *Cyr.* VIII 3, 13.
[5] Aesch. *Pers.* 658, 157, 644, 711; Soph. *Poim.* fr. 472.
[6] Herod. VII 136.
[7] Curt. Ruf. VIII 5, 6 s.; Arr. *Anab.* IV 11.

Tale costume si affermò non solo nelle terre ellenizzate dell'Oriente, ma penetrò anche nella madrepatria greca. Quando nel 307 a. C. Demetrio Poliorcete scacciò il reggente d'Atene, Demetrio Falereo, lui e suo padre Antigono furono celebrati come « dèi salvatori » (θεοὶ σωτῆρες), ebbero un sacerdote, e alle dieci phylai ne furono aggiunte due nuove, la Demetria e l'Antigonide [8]. Piú esagerati ancora furono gli onori riconosciutigli nel 291 a. C. dopo che aveva liberato Atene dall'assedio di Cassandro. Chiamato a condividere il tempio con Atena, poté abitare nell'opistodomo del Partenone [9], e gli fu dedicato un inno, dove veniva salutato quale dio nuovo e presente accanto a Demetra, ai cui misteri s'era fatto iniziare [10]:

Essi sono apparsi alla città come gli dèi piú grandi e piú cari, ché il favore dei tempi ha condotto qui Demetra e Demetrio. Lei viene per celebrare con noi i sacri misteri di Core; lui ci è apparso ridente, bello e lieto come un dio dev'essere. Sacro è quel che voi rivelate, amici tutti in cerchio; lui stesso è nel mezzo e, se la schiera degli amici è simile alle stelle, egli rassomiglia al sole. Sii salutato, figlio del potente dio Posidone e di Afrodite! Gli altri dèi sono cosí lontani da noi che non ci porgono orecchio. Forse anche non esistono e non badano a noi. Te, noi ti vediamo presente, non di legno né di pietra, ma effettivo e vivo. Perciò noi ti preghiamo: anzitutto dacci la pace, o prediletto, tu che ne sei signore.

Abbiamo in questo inno una testimonianza di primo piano della nuova religiosità che si manifesta nel culto del principe. Demetrio appare qui come un nuovo dio. La sua presenza (παρουσία) ha qualcosa di beatificante come quella d'un dio. È lieto e bello, ridente come un dio, il che può far pensare a Dioniso. Però è nello stesso tempo figlio di Posidone e di Afrodite e associato nel culto a Demetra: nella sua persona dunque confluiscono diverse divinità, come è caratteristico del sincretismo religioso ellenistico. Significativo è anche il paragone con le stelle: egli e i suoi amici rassomigliano al sole e ai pianeti, che gli girano attorno [11], dunque alle divinità astrali. Con questo concorda il fatto che egli soleva portare un mantello su

[8] Plut. *Dem.* 11.
[9] Plut. *Dem.* 23 ss.
[10] Athen. VI 253.
[11] Vedi ancora un'eco di questo motivo nel *Graf von Habsburg* di Schiller: « Come il coro delle stelle circonda il Sole », ecc.

cui erano ricamate le stelle e lo zodiaco [12], il manto cosmico, che figurerà ancora tra gli ornamenti dell'« imperatore romano » medievale. Nei giuochi da lui denominati, le Demetrie di Atene, il re era raffigurato sul proscenio del teatro portato dall'ecumene [13]. Inoltre è detto « Signore » (κύριος), come di preferenza sono chiamati gli dèi orientali, ed infine anche Cristo, ed è anche lui, come piú tardi il desiderato salvatore del mondo, apportatore della pace. Di fronte a lui, dio presente, gli antichi dèi impallidiscono. Non si sa neppure se essi esistano davvero; in ogni caso, come insegnava Epicuro, non s'interessano degli uomini. Cosí questo inno offre un quadro evidente dei mutamenti religiosi di questo tempo. I commediografi però non mancarono di protestare con sdegno contro questa sovversione religiosa che trasferiva gli onori divini agli uomini [14].

Che non si trattasse di un'eccezione lo provano i casi corrispondenti degli altri diadochi, come delle principali personalità politiche greche e romane. Già Tolomeo I fu salutato dai greci delle isole come σωτήρ e fu introdotta in suo onore una festa penteterica [15]. Anche Antioco I per la vittoria sui Celti fu dalla Siria celebrato quale σωτήρ e dopo la morte chiamato Antioco Apollo Soter [16]. Arato, il capo della lega achea, dopo la sua morte a Sicione fu eroizzato come σωτήρ, al che si aggiunse poi la leggenda della sua origine divina da Asclepio [17], e anche a Filopemene dopo la morte furono riconosciuti a Megalopoli « onori divini » [18]. Se Antigono respinse con sarcasmo l'adulazione di Ermodoto, un poeta che in un inno lo aveva chiamato « figlio del sole e dio », e lo scultore Lisippo biasimò il pittore Apelle per aver dipinto Alessandro con un fulmine in mano [19], non si trattava che di lodevoli eccezioni. Il romano Tito Flaminino fu celebrato dai calcidesi come σωτήρ, e ancora in vita onorato insieme ad Eracle e ad Apollo; e quando durante i giuochi istmici fece proclamare la libertà della Grecia, subito la folla raccolta nello stadio

[12] Plut. *Dem.* 41.
[13] Athen. XII 536 A.
[14] Philippid. fr. 25, citato da Plut. *Dem.* 26, 12.
[15] Dittenberger, *Orientis Graec. inscr.* 16.
[16] Dittenberger, *Syll.*^{3} 426.
[17] Plut. *Arat.* 53; Paus. IV 14, 8.
[18] Dittenberger, *Syll.*^{3} 624; cfr. Liv. XXXIX 50, 9; Diod. XXIX 18.
[19] Plut. *Is. et Osir.* 24, p. 360 CD.

tumultuosamente lo salutò σωτήρ [20]. Allo stesso modo è celebrato molte volte nelle iscrizioni Pompeo, e Cicerone attesta che nel mondo greco lo si considerava « disceso dal cielo » [21]. Tali onori si accrebbero ancora per Cesare, che gli Ateniesi proclamarono σωτήρ ed εὐεργέτης, gli Efesi « discendente di Ares e di Afrodite, dio apparso in terra e salvatore della vita di tutto il genere umano » [22].

Dopo che Augusto ebbe instaurato il principato, il culto ellenistico del principe si trasformò nel culto dell'imperatore, e anche se imperatori di buon senso, come lo stesso Augusto, non permisero in Roma onori divini alla propria persona, le province non si lasciarono impedire di dimostrar loro onori esagerati, ed ogni città un po' grande pose la sua ambizione nell'erigere un tempio all'imperatore, mentre le visite imperiali o dei membri della famiglia imperiale, uomini o donne che fossero, furono celebrate come « epifanie » o « parusie » divine. Nell'anno 9 a. C. la lega delle città greche dell'Asia Minore decise, su proposta del proconsole Paolo Fabio Massimo, di spostare l'inizio dell'anno al giorno natale dell'imperatore Augusto (23 settembre), perché, come spiega il cosiddetto Calendario di Priene [23], « la provvidenza, che tutto determina nella nostra vita, ci ha attestato la sua cura e benevolenza ed ha coronato l'ordine della nostra vita, inviandoci Augusto, che per la salvezza degli uomini ha dotato di forza e mandato come salvatore (σωτήρ) a noi e alle generazioni venture, affinché ponesse fine alla guerra e desse ordine a tutto, e perché ora l'imperatore è apparso ed [ha adempiuto [24]] le nostre speranze, non solo sopravanzando i benefattori (εὐεργέται) del passato, ma in modo da togliere anche la possibilità d'essere superato in futuro, e perché il giorno natalizio del dio dette principio al mondo con le buone novelle (εὐαγγέλια) che da lui provengono ». In modo simile in una iscrizione di Alicarnasso [25] Augusto è celebrato come « salvatore di tutto il genere umano, che con la sua provvidenza nonché esaudire ha superato ogni

---

[20] Plut. *Flam.* 16; 10.
[21] Cic. *De imp. Cn. Pomp.* 41.
[22] Dittenberger, *Syll.*³ 759, 760.
[23] Dittenberger, *Orientis Graec. inscr.* 458.
[24] Qui nell'iscrizione c'è una lacuna.
[25] *Inscriptions in the British Museum*, n. 894.

preghiera; ché terra e mare hanno pace [26] e le città fioriscono per l'ordine delle leggi, la concordia e il benessere; ogni bene prospera e fruttifica, e tutte le giuste speranze di felicità, che un tempo gli uomini nutrivano per il futuro, si sono ormai trasformate in realtà ». Si deve ancora ricordare un'altra iscrizione dedicatoria in versi dell'isola File nel Nilo [27], databile tra il 15 e il 7 a. C., che comincia:

A lui, dominatore della terra e del mare, potente imperatore, Zeus liberatore, nato dallo stesso Zeus padre, signore dell'Asia e dell'Europa, stella lucente del mondo greco, che per noi sorse quale Zeus nel cielo, quale salvatore del mondo.

Espressioni simili sono ripetute per gli imperatori piú tardi e si irrigidiscono gradualmente nelle formule tipiche dell'età bizantina. Anche i piccoli seguono l'esempio dei grandi: anche un principotto come Antioco di Commagene (69-34 a. C.) nell'iscrizione tombale dà a sé l'appellativo di « dio » e « epifane », e a sua madre Laodice, figlia del re siriaco Antioco Epifane, quello di « dea » [28]. Piú notevole è che il carattere divino espresso da questi appellativi (*soter, epiphanes, euergetes* e simili), venga attribuito non solo agli uomini d'azione, ma anche agli eroi dello spirito e della forza morale. Abbiamo già visto in precedenza che Empedocle pretendeva tali onori e da parte sua riconosceva a Pitagora una natura sovrumana [29]. Anche Aristotele [30] sembra abbia considerato Pitagora come un essere intermedio tra dio e uomo. Con il sorgere del neopitagorismo s'iniziò quindi la deificazione formale dell'antico sapiente samio, che vediamo portata a termine nelle biografie neoplatoniche: in lui si vide non soltanto « un demone buono e filantropico » ma addirittura una epifania di Apollo [31]. Platone immediatamente dopo la morte fu dichiarato figlio di Apollo da Speusippo, nel suo panegirico [32]. Epicuro ancora in vita conobbe una venerazione quasi divina da parte di discepoli ed amici, e dopo la morte gli fu dedicato

[26] Cfr. *Monum. Ancyr.*, c. 13: εἰρηνευομένης τῆς ὑπὸ Ῥωμαίοις πάσης γῆς τε καὶ θαλάσσης.
[27] *Corp. Inscr. Gr.* 4923 = Kaibel, *Epigr. Gr. ex lap. conlecta*, n. 378, p. 409.
[28] Dittenberger, *Orientis Graec. inscr.* 383.
[29] Sopra, p. 154.
[30] Fr. 192.
[31] Iambl. *Vit. Pythag.* 30.
[32] Diog. Laert. III 2.

un culto [33]. I suoi seguaci vedevano in lui il salvatore (σωτήρ) e il liberatore (ἐλευθερωτής) dalle follie religiose [34], che, come proclama l'iscrizione di Enoanda, ha dato le « medicine della redenzione » (τὰ τῆς σωτηρίας φάρμακα) [35]. Anche predicatori vaganti, profeti, taumaturghi, come Apollonio di Tiana, Peregrino Proteo o Alessandro di Abonuteico, di cui le rispettive « aretalogie » raccontano le gesta, furono considerati uomini divini (θεῖοι ἄνθρωποι) e godettero della venerazione corrispondente. Celso, avversario dei Cristiani, scrive [36]: « Molti uomini senza nome, nei templi e fuori dei templi, cadono in agitazione, come se volessero far profezie... Ognuno di essi è pronto e abituato a dire: ' io sono dio ' o ' figlio di dio ' o ' uno spirito divino ' ».

Di tutti gli appellativi che volevano indicare tale condizione di uomo-dio, il piú importante è quello di σωτήρ, salvatore, o secondo l'espressione cristiana, « redentore ». Questo appellativo in effetti non proviene dal giudaismo, che ha tramandato piuttosto il titolo di « unto », di « cristo » cioè di messia, ma è penetrato dall'ellenismo nel cristianesimo primitivo ed è stato riferito a Gesú di Nazareth. Esso, accanto ad altre espressioni ellenistiche, come la parola stessa « evangelo », come « parusia » ed « epifania », figura negli scritti neotestamentari piú recenti: i vangeli di Luca e Giovanni e le lettere pastorali [37]. Però anche Paolo può aver pensato agli appellativi fastosi dei signori ellenistici e degli imperatori romani, quando scriveva ai Filippesi [38]: dio ha dato a Gesú un nome che sta « al di sopra di tutti i nomi », cioè quello di « Kyrios Jesus Christos »; in cui però è da notare che pure la qualifica di « kyrios », signore, è di origine ellenistica, e proviene in parte dal cerimoniale della corte romana, in parte dai culti delle divinità orientali.

---

[33] Plut. *Adv. Col.* 17, p. 1117 AB; *Contra Epic. beat.* 7, p. 1091 b; Plin. *N. H.* XXXV 5.

[34] Cic. *Tusc.* I 21, 4; *De fin.* I 5, 14; Lucr. I 62 ss.; Luc. *Alex.* 61; Dittenberger, *Syll.*[3] 834, 20 s.

[35] Diog. Oenoand. fragm. II, p. 7 William.

[36] Origen. *Contra Cels.* VII 9 (II, p. 161 Kötschau); cfr. anche VII 8 (p. 160).

[37] *Luc.* 2, 11; *Act. Apost.* 5, 31; 13, 23; *Ev. Ioh.* 4, 42 (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου); *1 Ioh.* 4, 14; *2 Tim.* 1, 10; *Tit.* 2, 13; 3, 4.

[38] *Phil.* 2, 9 ss.; cfr. *Iud.* 4 (δεσπότης καὶ κύριος).

Capitolo III
IL PANTHEON GRECO

Da un punto di vista esteriore le antiche divinità nel periodo ellenistico restano immutate. Il culto continua a essere praticato nelle forme tradizionali e non di rado raggiunge perfino uno splendido sviluppo.

L'antico santuario di Apollo didimeo presso Mileto acquista nuova forza. Il tempio di Artemide ad Efeso, incendiato da Erostrato, risorge dalle macerie ancora piú grande e piú bello di prima, ed è considerato come una meraviglia dell'arte antica. Sulla rocca di Pergamo s'innalza l'enorme altare di Zeus Soter, la cui importanza risulta anche dal solo fatto che l'ostilità dei primi cristiani lo chiamava « il trono di Satana » [1]. A Magnesia sul Meandro nel III sec. a. C. l'Artemide Leucofriene, affine per carattere alla dea madre e dea della fertilità efesia [2], ricevette un nuovo splendido tempio con un completo riordinamento del culto « per ispirazione e commozione divina » e « per la salute del popolo » come attesta un'iscrizione [3]. Nella madrepatria greca i luoghi sacri di Olimpia e

---

[1] *Apocal.* 2, 13.
[2] Cfr. sopra, p. 149.
[3] Dittenberger, *Syll.*^{3} 695; cfr. Xen. *Hell.* III 2, 19; Strab. XIV 647; Paus. III 18, 9; Vitruv. III 1, 6; VII praef. 12; Tac. *Ann.* III 62.

Delfi godevano dell'alta considerazione di prima, e numerosi inni, tramandati in parte dalle iscrizioni, celebravano l'Apollo pitico e raccontavano la maniera miracolosa con cui il dio e sua sorella Artemide avevano protetto il santuario dall'assalto minaccioso dei Celti dell'anno 278 a. C. [4]. Gli onori eccessivi, che erano riconosciuti ai compositori degli inni da parte del dio e rispettivamente dei suoi sacerdoti, attestano però quanto in questo periodo si fosse già grati a chi avesse dato tali prove di religiosità. Come Delfi, era ancora frequentato pure l'oracolo di Zeus in Dodona [5]. Persino santuari meno noti conservarono ancora a lungo la loro reputazione, come quello di Apollo Coropaios a Demetria sul golfo pegaseo: un'iscrizione ci fa conoscere un suo riordinamento avvenuto intorno al 100 a. C. [6]. Anche molti culti antichi e quasi scomparsi furono restaurati, probabilmente come difesa contro le religioni orientali sempre piú invadenti: cosí gli strani misteri di Andania nella Messenia, celebrati in onore dei « grandi dèi » tra i quali erano Karneios, Hermes e la ninfa della fonte Agna, intorno al 90 a. C. furono riordinati con la collaborazione dello ierofante Mnasistrato di Eleusi [7]. Segni di una viva, se pure inferiore, religiosità di carattere superstizioso sono anche le cosiddette *defixiones* o tavolette di maledizione, con cui si votava un nemico a certi dèi perché gli procurassero disgrazie o gli rendessero impossibili certe azioni [8]. In quest'uso si conservava una forma di antichissima magia religiosa.

Ma anche se la grande massa resta ancora, per la forza dell'abitudine, esteriormente fedele al culto degli antichi dèi, è innegabile che la fede nel potere degli Olimpî, e anche degli dèi in generale, ha molto perduto di forza e di profondità per lo meno negli strati superiori della popolazione. Abbiamo già visto (p. 307) nell'inno a Demetrio Poliorcete che gli antichi dèi dovevano cedere di fronte al dio-re vivente. Se si guarda alla commedia nuova, che può valere da specchio anche sul terreno religioso, si ha l'impressione di una grande indifferenza e freddezza religiosa. Ci si volga a Menandro, a

[4] I testi sono riportati da O. Crusius in « Philologus » LIII (1894); cfr. Polyb. II 35; Paus. I 4, 4; X 23, 1 s.
[5] Dittenberger, *Syll.*³ 1060-1165.
[6] Dittenberger, *Syll.*³ 1157.
[7] Dittenberger, *Syll.*³ 736.
[8] Dittenberger, *Syll.*³ 1175, 1180, 1181.

Filemone, a Difilo o a chiunque altro, il quadro è sempre lo stesso: in genere non si trova piú traccia di una religiosità personale del poeta e quel che dicono i suoi personaggi è una evidente espressione delle opinioni religiose correnti. Le dichiarazioni di fede nella potenza e nella giustizia degli dèi e nel loro interesse e amore per gli uomini sono del tutto eccezionali [9]; anzi è molto piú comune il contrario. Gli dèi non hanno tempo di distribuire ogni giorno agli uomini il bene e il male. L'impossibilità che gli dèi si prendano cura dell'agire e patire di tanti uomini è messa in evidenza, in un caso, addirittura con un calcolo numerico [10]. Zeus impiega molto tempo a consultare il suo libro e gli dèi non danno alcun peso alle piccolezze [11]. La stessa differenza degli dèi e degli usi religiosi nei diversi paesi ingenera diffidenza [12]. E se gli dèi a cui tutti credono (οἱ ὁμολογούμενοι θεοί) non puniscono i malfattori, come si può attendere aiuto da un ibis, da un cane o da un gatto? [13]. « Créati nuovi dèi, cosí non dovrai spergiurare sugli antichi », dice un'esortazione [14]. La cosa piú semplice è onorare gli dèi senza chiedersi che cosa siano [15]. Tuttavia è consigliabile non ribellarsi contro di loro (θεομαχεῖν), e rassegnarsi all'inevitabile [16]. La Tyche è generalmente considerata come la vera forza dominatrice del mondo:

Tyche governa tutto, lei sola si dovrebbe chiamare spirito, provvidenza e dio, se non si vuole giuocare con nomi vani [17].

Talvolta essa appare anche come Tyche personale o come protettrice di determinate città: la statua di Eutichide che rappresenta la Tyche di Antiochia ne è un esempio [18]. Talora al suo posto si incontrano il Destino [19], la Natura [20] o l'Automaton [21]. Non troppo

---

[9] Men. fr. 173, 379, 818; fr. com. adesp. 352, 1266 Kock.
[10] Men. fr. 335, 386, 425, 174; id. *Epitrep.* 544 ss. Körte.
[11] Fr. com. adesp. 545, 546, 1223.
[12] Anaxandr. fr. 39.
[13] Timocl. fr. 1.
[14] Euphron, fr. 6.
[15] Philem. fr. 118.
[16] Men. fr. 187.
[17] Men. fr. 482-483, 94, 205, 288, 355-356, 360, 417, 598, 812, 819; Philem. fr. 111, 137, 165, 191; Apollodor. Carist. fr. 5; fr. com. adesp. 1267, 1326.
[18] Philem. fr. 10; cfr. qui sopra, p. 143 s.; Baumgarten-Poland-Wagner, *Die hell.-röm. Kultur*, p. 80 fig. 45.
[19] Philem. fr. 115, 31.
[20] Men. fr. 407.
[21] Men. fr. 291, 460, 486; Philem. fr. 137.

numerosi sono i riferimenti alle teorie filosofiche: come quando Filemone (fr. 91) introduce l'Aria e — seguendo fedelmente Diogene di Apollonia — le fa dichiarare d'essere lo Zeus onnipresente, o quando Menandro — sulle orme di Anassagora — fa apparire lo spirito (νοῦς) in luogo di dio (frr. 11, 70) e come il miglior veggente (frr. 225, 852). L'esule che ritorna dopo lunga assenza saluta la patria come una dea, e chi crede negli astri vede nel sole il primo dio, poiché solo per mezzo suo si possono vedere gli altri dèi, cioè i pianeti [22]. Perfino ciò che ha potere, che riesce (τὸ κρατοῦν), e la stessa mancanza di scrupoli (ἀναίδεια) sono dichiarati divinità [23]. Da questo a proclamare Mammona la piú grande forza con cui si possono porre al proprio servizio anche gli dèi non c'è che un passo [24].

Anche il resto della poesia ellenistica mostra lo stesso indebolimento della viva fede religiosa. Gli inni di Callimaco agli antichi dèi olimpii sono un puro lavoro d'erudizione, che non lascia scorgere alcuna traccia di religiosità personale. Lo si vede specialmente confrontando il suo inno a Zeus (I) con quello di Cleante; e non ci può ingannare né il virtuosismo con cui è descritto nell'inno ad Apollo (II) il sentimento d'adorazione della comunità raccolta innanzi al tempio ad attendere l'epifania del dio, né l'apparente ingenuità di cui è pervasa la scena olimpica al principio dell'inno ad Artemide (III). Anche la sua massima « non cantar nulla di non provato » [25] non deriva da una convinta adesione all'antica fede, ma è l'espressione della cultura erudita, che fa a meno d'ogni sentimento religioso. Eguale è il caso dell'unico grande epos del periodo ellenistico, le *Argonautiche* di Apollonio Rodio. Anche qui l'apparato degli dèi, del resto usato con parsimonia, è solo un elemento della tecnica epica. Questi dèi mancano di sublimità e di grandiosità, anzi hanno qualcosa di piccolo borghese. Sono soltanto creature della fantasia poetica, ornamenti mitologici del racconto. Dietro di loro non c'è fede effettiva né sentimento religioso. I cosiddetti idilli di Teocrito, che meglio sarebbe chiamare mimi, ci presentano imma-

---

[22] Men. fr. 13, 609.
[23] Men. fr. 257; cfr. sopra, p. 143. Luciano (*Deor. conc.* 13) chiama tutte queste personificazioni κενὰ πραγμάτων ὀνόματα.
[24] Men. fr. 537.
[25] Callim. fr. 442 Pf. (ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω).

gini della vita religiosa quotidiana. I suoi pastori rendono omaggio, con un'ingenua fede dettata dall'abitudine, ai culti tradizionali, e la popolazione cittadina trova piacere nelle splendide feste degli dèi organizzate dalla monarchia ellenistica, come ad es. le donne alla festa di Adone ad Alessandria (XV). La poesia (II) in cui una ragazza abbandonata cerca con un incantesimo amoroso di far tornare a sé l'amato, c'introduce nella sfera della magia. A questo atteggiamento corrispondono anche i mimi di Eroda. La preghiera di ringraziamento delle donne nel tempio di Asclepio (IV 1 ss.), accompagnata dalla tradizionale offerta di un gallo, riflette fedelmente la fede popolare e la religiosità della gente minuta.

Negli usi cultuali non avviene nessuna sostanziale trasformazione. La concezione ingenua ed egoistica della preghiera e del sacrificio, antica e tradizionale, domina ancora a lungo nella massa. Il punto di vista del *do ut des* viene non di rado apertamente alla luce; si dichiara perfino che si cerca di risparmiare quanto è possibile nei sacrifici, e che gli dèi devono accontentarsi di ossa nude e interiora senza valore. Si esprimono perfino dubbi sul senso e sull'efficacia del sacrificio [26]. Certo ci sono anche i « pii » (δεισιδαίμονες), che non sono mai soddisfatti e sacrificano anche piú volte al giorno, per non trascurare nulla [27]. Però s'incontra pure la già ricordata concezione idealistica per cui quello che conta non è il valore materiale del dono, ma lo spirito del donatore [28]. In genere, nonostante le numerose fondazioni di privati, comunità e principi, si ha l'impressione di un regresso della vera religiosità e di una crescente esteriorizzazione della vita religiosa.

Sul culto delle immagini s'incontrano le concezioni piú diverse, da quella ingenua e rozza che identifica il dio con la sua raffigurazione, attribuendo a questa movimenti e manifestazioni diverse e in special modo potere di guarire i mali [29], ad una del tutto spirituale, che pone tra i due una netta distinzione o condanna del tutto l'adorazione della statua. Da parte della filosofia il culto delle immagini è oggetto di molte critiche, le piú acute delle quali vengono

---

[26] Men. fr. 319, 759; fr. com. adesp. 1205.
[27] Men. fr. 326.
[28] Antiph. fr. 164; cfr. qui sopra, pp. 64 s., 170 s.
[29] Cfr. ad es. Paus. IV 13, 1; Plut. *Timol.* 12; Cic. *De div.* I 34, 74; Athen. XII 521 E; Luc. *Deor. conc.* 12.

dai cinici [30]. L'epicureismo, invece, consapevole della propria superiorità spirituale, non polemizza contro di esso [31]. La stoa non ha parere univoco e cerca ogni sorta di accomodamenti. Ora le immagini divine sono considerate un mezzo per venire in aiuto alla concezione del divino degli « inesperti », cioè della massa ignorante di filosofia [32], ora come simboli della divinità, come un tentativo che necessariamente deriva dal bisogno religioso dell'uomo di rendere visibile il dio invisibile e di dare nella figura umana un « ricettacolo » percettibile e degno allo spirito divino [33]. Non diversa la posizione dei platonici. Un uomo come Plutarco respinge nella giovinezza il culto delle immagini; piú tardi però acconsente a una sua interpretazione e giustificazione in senso simbolico: « non si venera la statua, ma il divino attraverso di essa » [34]. E Massimo di Tiro, che ha scritto un trattato sull'argomento, giunge a questo risultato: le immagini degli dèi sono in sé tanto poco necessarie quanto quelle degli uomini illustri, ma la debolezza umana le ha trovate per sorreggere il pensiero del divino e mantenerlo sveglio. Coloro che possono avere i pensieri fissi in dio senza di esse non ne hanno bisogno; ma essi sono pochi. La maggioranza si serve delle raffigurazioni (σημεῖα) come noi ci serviamo delle lettere per indicare i suoni e come l'insegnante riga il foglio ai ragazzi perché imparino a scrivere. Esse sono rappresentazioni simboliche della divinità che non può essere né raffigurata né descritta [35].

Un fatto assai importante è il graduale regresso degli oracoli. Il pio Plutarco se ne sente assai turbato e compone uno scritto in cui discute ampiamente le cause possibili di un fatto del genere e infine conclude con la spiegazione artificiosa di una intermittenza della forza mantica (ἐνθουσιαστικὸν πνεῦμα) data dai demoni. Per noi è importante il fatto che in quel tempo si abbia « un esaurimento della mantica », e che degli oracoli « gli uni tacciano, gli altri siano abbandonati ». Una causa di ciò può essere anche la forte diminu-

---

[30] Luc. *Somn.* 24; *Iupp. conf.* 8; *Iupp. trag.* 7 s.; Plut. *De sup.* 6, p. 167 D; *Tranqu. an.* 20, p. 477 CD; Oenomaus in Eus. *Praep. evang.* V 36.
[31] Cic. *De nat. deor.* I 30, 85.
[32] Cic. *De nat. deor.* II 17, 45.
[33] Dio Chrys. 12, 59 s.
[34] Plut. *De superst.* 6, p. 167 DE; *De Is. et Osir.* 76, p. 382 A ss.; la concezione popolare è invece esposta *ibid.*, 70, p. 379 C.
[35] Max. Tyr. *Dial.* 2 Hobein.

zione della popolazione della Grecia (p. 301), come viene supposto nello stesso dialogo; però se un santuario cosí celebre come l'oracolo di Ammone « sembra ora inaridirsi », la causa non può esserne individuata in altro che nella scarsità di frequentatori, e questa deve aver la sua ragione nella estinzione graduale della fede nella mantica [36]. Anche a Delfi la decadenza comincia a partire dal saccheggio di Silla [37]. Gli oracoli in esametri finiscono. Neppure l'artificiosa restaurazione di imperatori filellenici come Nerone, Traiano e Adriano poté piú ridare una lunga vita alla istituzione ormai morta. Invece in Asia gli oracoli di Apollo Didimeo presso Mileto, quello di Claro, l'oracolo di Anfiarao a Mallo e molti altri mostrano di aver goduto di un nuovo sviluppo dal II sec. d. C.

Le concezioni popolari dell'al di là sono del tutto impallidite. Se in numerose iscrizioni tombali si rivolge al morto un « χαῖρε » (« salve ») o si fa dal morto stesso dare un incarico od un consiglio al passante, è difficile poterne dedurre l'esistenza di una fede effettiva nella sopravvivenza dei defunti. Anche il fatto che la eroizzazione, che prima era riservata solo ai defunti illustri e per lo piú richiedeva l'approvazione dell'oracolo di Delfi o almeno una decisione della comunità, si estenda dal I sec. a. C. in modo tale da far spesso tutt'uno dell'eroe e del defunto, della tomba e dello heroon [38], non ci permette di credere a una viva fede nell'immortalità. Anche espressioni come « l'anima è salita alle stelle » oppure « è andata al luogo dei pii », che capita di leggere, non sono piú che semplici modi di dire [39]. Rarissime le testimonianze di una fede nella immortalità fondata su convinzioni filosofiche [40]. Piú frequenti sono quelle che attestano un particolare rapporto con un dio, vale a dire l'appartenenza ad una comunità misterica [41], delle quali dovremo trattare meglio in seguito. Niente affatto rare invece le iscrizioni che con la massima precisione e senza lasciar dubbi esprimono la certezza che tutto finisca con la morte, e ne traggono le conseguenze.

---

[36] Plut. *De def. orac.* 5, p. 411 E; 8, pp. 413 F, 414 A; 48, p. 436 EF; 51, p. 438 D; *De Pyth. orac.* 5, p. 396 C ss.; 17, p. 402 BC; 26, p. 407 D.

[37] Cfr. Iuv. II 6, 555.

[38] Eroicizzazione di un bambino di cinque anni (ἥρως συγγενείας) ad Atene: cfr. Dittenberger, *Syll.*[3] 1245.

[39] Kaibel, *Epigr. Gr.* 324; *Anth. Pal.* VII 64; Kaibel, op. cit., 226 b (p. 520), 237.

[40] Kaibel, 261 e 651.

[41] Kaibel, 650.

Ad esempio:

> Non ero nulla; nacqui; fui e non sono più.
> Questo è tutto. Chi dice altro, mente.

oppure:

> Mentre vivi, preoccupati di una bella sepoltura e vivi per vivere. Ché qua sotto non ti puoi scaldare, e non c'è banchetto che t'inviti. Te lo dico perché lo so per esperienza. Chi è morto non risorgerà piú.

Un altro proclama al suo amico:

> Gioca, stai bene e vivi! la morte verrà [42].

Il corrente « ταῦτα » (cosí è la vita) attesta un rassegnato adattamento alla morte, a cui corrisponde anche il modo di pensare di Callimaco [43]:

> Carida, di', come è laggiú? « Tenebra ». Il ritorno? « Un inganno ». E Plutone, com'è? « Favole. Finito con noi ».

Identico il quadro che traccia la commedia. È una rara eccezione se una volta si parla d'un « buon demone che nasce con l'uomo e gli resta accanto e gli fa da guida per tutta la vita » [44]. Anche qui l'idea dominante è che non ci sia vita di là dalla morte. La morte, destino comune dell'uomo, è considerata una inevitabile necessità naturale [45]; e ci si augura quindi una morte dolce (εὐθανασία) [46]. L'immortalità non esiste [47]. Non si crede che i morti abbiano ancora coscienza (αἴσθησις) [48], e quindi il culto dei morti sembra privo di senso [49]. La metempsicosi, come la teoria platonica della scelta della vita [50], sono apertamente derise [51].

---

[42] Kaibel, 1117 e 362; id., *Inscr. Gr. Siciliae et Italiae*, 2130.
[43] Callim. *Epigr.* 13 (cfr. 23). Perciò le espressioni degli epigrammi 9 e 10 sono soltanto convenzionali.
[44] Men. fr. 550 s. (il δαίμων συγγενὴς καὶ μυσταγωγὸς τοῦ βίου).
[45] Antiph. fr. 53, 267; Philem. fr. 129.
[46] Posidipp. fr. 18.
[47] Men. fr. 301; fr. com. adesp. 2071.
[48] Men. fr. 705; cfr. Philem. fr. 130.
[49] Men. fr. 706; fr. com. adesp. 128.
[50] Sopra, p. 276.
[51] Men. fr. 223.

Vediamo dunque che la fede negli dèi superi ed inferi perde la sua forza in larghi strati della popolazione [52]; tanto piú sorprendente perciò è il fatto che la venerazione di alcuni dèi non olimpii guadagni nel periodo ellenistico e romano in intensità e diffusione. Tra questi dèi figurano anzitutto Asclepio e Dioniso.

Si è già detto [53] dello sviluppo che nel V e IV sec. a. C. assunse il culto di Asclepio, e della fioritura del suo santuario ad Epidauro. Nell'età ellenistica esso guadagnò ancora in diffusione ed importanza. Santuari ad Asclepio furono innalzati nelle isole, come a Rodi e a Creta, a Cirene e in Libia, in special modo nelle città dell'Asia Minore, Smirne, Priene, Lampsaco, Ancira e soprattutto Pergamo. Nel 293 a. C. il dio in figura d'un serpente fece il suo ingresso a Roma, nell'Isola Tiberina [54], e di qui il suo culto si estese a tutto l'Occidente. Uno dei centri piú celebri del culto era l'Asclepieion di Pergamo, ancora nel II sec. d. C. visitato da un gran numero di fedeli che cercavano la salute, come oggi lo è Lourdes; i *Discorsi sacri* di Elio Aristide ci danno esatte informazioni in proposito [55].

Anche a prescindere dal rapporto personale e quasi mistico dell'oratore malato con il dio, resta abbastanza nei suoi racconti e nelle sue dichiarazioni da permettere di gettare uno sguardo sulla natura e sul modo d'agire del dio. Asclepio anche qui ha attorno le divinità della sua cerchia: anzitutto Igea, a cui già nel IV sec. Arifrone di Sicione aveva dedicato un peana [56], e Telesforo, che porta a termine la cura. Se era stato sempre il dio della salute, ora però Asclepio entra a far parte dei θεοὶ σωτῆρες nel senso piú alto: egli per i suoi credenti è di per sé il *soter*, il salvatore [57]. Egli, il piú filantropico (φιλανθρωπότατος) degli dèi, non solo libera dai mali con il contatto della sua mano miracolosa o semplicemente con lo stenderla verso il malato [58], con le apparizioni nei sogni e

---

[52] In Luciano (*Icaromen.* 24) Zeus stesso si dichiara « invecchiato » (παρηβηκώς).

[53] Sopra, p. 144 ss.

[54] Liv. X 47, 7; Ov. *Met.* XV 622 ss.

[55] Aristid. *Or.* 23-28 e inoltre 6-7 Dindorf (= 47-52, 42, 38 Keil).

[56] Athen. XV 702 A.

[57] Aristid. *Or.* 23 (47 Keil), 1; 24 (48 K.), 7 e 40; 26 (50 K.), 4. 9. 38. Cfr. M. Fränkel, *Inschr. von Pergamon*, I 246, 8.

[58] Herodas 4, 18; Aelian. fr. 99 in Suid. s. v. Θεόπομπος.

con consigli efficaci, ma salva anche dai naufragi[59] ed è sempre accanto ai suoi in tutti i bisogni della vita. È il benefattore (εὐεργέτης) dei sofferenti, che chiama a sé e rende partecipi della sua grazia (χάρις). È il piú grande autore di miracoli (ὁ μέγας θαυματοποιός), che guarisce i mali dell'anima non meno di quelli del corpo, e dà gioia e letizia: le sue azioni divine stanno innanzi agli occhi di tutti[60].

Sempre piú agli occhi dei fedeli cresce la sua forza e s'allarga la sua sfera d'azione: altri dèi si confondono con lui ed infine il figlio di Apollo Kalliteknos figura, come « Zeus Asclepio », al posto del dio supremo[61]. Cosí, conforme al carattere della religione ellenistica, diventa un dio sincretistico e il suo culto diventa una specie di enoteismo.

Però in tutta questa crescita del suo potere si nota anche un significativo mutamento nel suo modo di operare. Le iscrizioni già ricordate di Epidauro attestano i miracoli piú grossolani, guarigioni affatto immediate di malattie e difetti fisici[62]. Ora il trattamento è divenuto piú razionale. L'uso di dormire nel tempio non è abbandonato, però il dio dà il suo aiuto mediante consigli e spiegazioni. Ordina cure vere e proprie, specie cure per rinforzare il corpo, consistenti in bagni freddi, corse con abiti leggeri ed altri esercizi sportivi. Cerca anche di risollevare dalla depressione morale con la musica e con le rappresentazioni drammatiche. Sul luogo sono anche medici esperti; tuttavia un uomo come Aristide pospone senz'altro i loro consigli alle prescrizioni del dio, quando quelli sono in contrasto con queste[63].

Tale carattere razionalistico del modo d'operare del dio non nuoce però affatto al suo significato religioso: le sue guarigioni restano egualmente miracolose, e il polemista anticristiano Celso le adduce, come fatto universalmente noto e riconosciuto, contro il miracolo cristiano[64]. E come Asclepio per i suoi fedeli si fosse

[59] Aristid. *Or.* 23 (47 K.), 38; 24 (48), 45 e 13 s.; 6 (42), 1.
[60] *Or.* 6 (42), 5 e 9; 18 (39), 14; 24 (48), 73 e 21.
[61] *Or.* 23 (47), 45; cfr. le iscrizioni di Ermione in *Corp. Inscr. Gr.* 1198 e di Epidauro in « Ephem. arch. » II (1884), p. 24 n. 65.
[62] Vedi sopra, p. 145 s.
[63] *Or.* 23 (47), 57 e 62 ss.
[64] Origen. *Contra Cels.* III 24.

gradualmente elevato ed esteso a dio universale, lo mostrano le parole di Aristide, che lo saluta come « salvatore del mondo (σωτὴρ τῶν ὅλων) che il tutto guida e governa, protettore degli immortali, supremo regolatore, che sostiene tutto ciò che è sempre e sarà, padre e creatore di quanto esiste »[65]. Questo dio grande e potente non abita però nella lontananza dei cieli, ma sta tra gli uomini e concede loro il suo aiuto. Molti pretendono di averlo visto, non solo come apparizione (φάσμα) ma anche in realtà, mentre dava salute e benessere[66]. Anche i suoi figli divenuti immortali, Macaone e Podalirio, percorrono la terra come suoi aiuti, e molti li hanno visti in Epidauro o altrove[67]. Una tale fede nella perpetua presenza soccorritrice del dio ha avuto certo la sua parte, e non la piú piccola, nella diffusione del suo culto.

Ancor piú forse che quello di Asclepio si diffonde nel mondo ellenistico il culto di Dioniso. L'orgiasmo, in tanti modi collegato al suo culto, e che aveva per scopo la unione mistica col dio, era già in sé un elemento non greco; tanto piú facilmente poté perciò congiungersi con i culti orientali affini. Cosí in Frigia Dioniso fu equiparato a Sabazio e ad Attis, che apparteneva al seguito di Cibele[68], e in Egitto ad Osiride; ma entrò in rapporto anche con il culto ellenistico del principe. Dopo la marcia vittoriosa di Alessandro Magno, Dioniso ne fu considerato come il protopito nella conquista asiatica. Lo si fece penetrare da vincitore trionfante (θρίαμβος)[69] fino all'India, in cui si poneva la favolosa Nysa, e donde poi lo si faceva ritornare nella patria ellenica, ove tutte le città piú importanti, come Mileto, Efeso, Smirne, Magnesia sul Meandro, Pergamo, Nicea e non per ultima Alessandria gli elevarono santuari e gli dedicarono feste splendide. D'altra parte la leggenda presentò Alessandro quale nuovo Dioniso. Si fusero cosí mito e storia, e il dio divenne il simbolo della cultura ellenistica, simbolo che i Diadochi seppero valorizzare sul terreno politico. A Pergamo gli Attalidi erano ferventi devoti del Dioniso « che indica la via » (καθηγεμών)[70],

---

[65] Aristid. *Or.* 6 (42), 4.
[66] Origen. *Contra Cels.* III 24; cfr. Philostr. *Vit. Apoll.* I 7.
[67] Aristid. *Or.* 7 (38), 20 s.
[68] Cfr. già Eur. *Bacch.* 78 ss.
[69] Cosí fu trasformato e reinterpretato il suo antico epiteto Διθύραμβος (*Bacch.* 526): Diod. IV 5.
[70] M. Fränkel, *Inschr. von Pergamon*, I 222, 236, 248.

da cui presumevano di discendere; ma furono specialmente i Tolomei che ne promossero il culto in Alessandria.

Possediamo una descrizione della fastosa processione che sotto Tolomeo II Filadelfo si tenne nella capitale egiziana in onore del dio, al centro della quale figurava il dio stesso che avanzava su un elefante, circondato dal suo tiaso [71]. Anche in Egitto la dinastia pretendeva di discendere, oltre che da Eracle, da Dioniso [72], e Tolomeo IV Filopatore si dette il titolo di « nuovo Dioniso » [73]. L'uso trovò anche piú tarde imitazioni: Mitridate del Ponto si fece egualmente chiamare « Bacco » [74], e ancora Antonio si compiaceva della parte di « nuovo Dioniso » [75].

Questo Dioniso ellenistico, la cui marcia vittoriosa attraverso il mondo era descritta con i piú vari colori [76], mostra ora un doppio volto. Da un lato è il dio effeminato, che diffonde il godimento e la gioia, seguito dallo stuolo di satiri e di menadi, da Sileno e da Pan; dall'altro è il potente figlio di Zeus, che può mutare i tirsi agitati dal suo stuolo in lance mortali e vincere i nemici che lo disprezzano con il fuoco celeste ricevuto dal padre [77]. Come dio della vegetazione che fa germogliare dalla terra i suoi prodotti e anzitutto la vite, appartiene anche al mondo sotterraneo; è appunto questa sua doppia natura che rende possibile l'approfondimento del suo culto in senso mistico e fa di lui un simbolo della vita immortale, che in perpetuo si rinnova, e della quale si cerca di diventare partecipi nei suoi misteri. Egli unisce in sé gli opposti: lui, il nato due volte — da Semele e da Zeus — [78], è maschile e femminile, la sua forza vive nei giovani e nelle giovani, è pacifico e guerriero, appartiene al cielo e alla terra, domina la luce e le tenebre, il giorno e la notte, è nello stesso tempo violento ed affabile, il dio piú vecchio ed il piú giovane, che tutto può ed in moto eterno traversa il mondo [79].

---

[71] Athen. V 25, pp. 196-202.
[72] *Corp. Inscr. Gr.* 5127.
[73] Clem. Alex. *Protr.* IV 54.
[74] Cic. *Pro Flacco*, 60.
[75] Athen. IV 148 C; Plut. *Ant.* 26.
[76] Diod. IV 2-5.
[77] Luc. *Bacch.* 1-4.
[78] Eur. *Bacch.* 94 ss., 286 ss., 523 ss.
[79] Aristid. *Or.* 4 (41) 3-5. 10. 13.

Come l'Oriente, questo dio ha conquistato anche l'Occidente, e come là gli Indi, qui, secondo un'antica leggenda rinnovata in tempi romani, ha vinto i Tirreni [80]. È penetrato sino alla Spagna, dove il suo soprannome di Lisio è messo in rapporto con la Lusitania [81]. Anzitutto però giunse assai presto a Roma: dapprima — a quel che pare — attraverso l'Etruria; poi nel II sec. a. C. i suoi misteri si estesero dall'Italia meridionale alla città che doveva divenire la capitale del mondo [82].

Il culto orgiastico, che già Tolomeo IV Filopatore (220-204 a. C.) aveva posto sotto la sorveglianza dello stato, deve aver spinto qui agli eccessi piú dissoluti, che provocarono il celebre senatoconsulto sui baccanali (186 a. C.) [83]. Si trattava di un culto segreto, di cui facevano parte un battesimo e un banchetto sacro, e a cui potevano essere iniziati uomini e donne. Musiche eccitanti e danze selvagge al lume delle fiaccole accompagnavano la festa notturna, i cui partecipanti cercavano con tali mezzi di porsi in estasi. È assai verisimile che siano in rapporto con questo culto anche le pitture parietali venute alla luce nella cosiddetta Villa dei Misteri a Pompei [84]. Anche se siamo lungi dal poterne spiegare tutti i singoli particolari, è certo fuori di dubbio che si tratta di riti di iniziazione a un culto misterico dionisiaco. In base allo stile, essi appartengono all'incirca al principio del I sec. a. C. Al tempo di Augusto un'ode di Orazio [85] celebra l'affascinante natura del dio, nella sua mescolanza di gioia e entusiasmo, terribilità e potenza; e quando Adriano volle far raffigurare il suo diletto Antinoo in forma divina, non trovò figura piú adatta di quella di Dioniso [86]. E ancora un tardo continuatore dell'epos greco, il poeta cristiano Nonno di Panopoli

---

[80] *Hymn. Hom.* VII; Ov. *Met.* III 658 ss.

[81] Plin. *N. H.* III 8.

[82] Cfr. F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* (1931-32), I, pp. 52, 86 s., 95 s.; II, pp. 65, 89 s., 122 ss.

[83] Liv. XXXIX 8-19; su Tolomeo IV cfr. R. Reitzenstein in « Archiv für Relig.-Wissensch. » XIX (1918), p. 191 ss.

[84] Cfr. Vittorio Macchioro, *Zagreus: studi sull'orfismo*, Bari 1920; Margarete Bieber, *Der Mysteriensaal der Villa Item*, in « Jahresber. des Deutschen Arch. Inst. » XLIII (1928), p. 298 ss.; R. Herbig, *Zwei Strömungen späthellenistischer Malerei*, in « Die Antike » VII (1931), p. 151; F. Altheim, *Röm. Religionsgesch.* II, p. 123.

[85] Hor. *Carm.* II 19.

[86] Statua nei Musei Vaticani: A. Baumeister, *Denkmäler des klass. Altert.* I, p. 85.

in Egitto, magnifica in una ampollosa poesia le imprese del dio possente.

Al seguito di Dioniso troviamo non di rado l'antico dio arcadico dei boschi e dei campi, Pan [87], che nel periodo ellenistico, per una inesatta etimologia del suo nome, la quale appare già in Platone, fu interpretato come dio universale [88]. Con ciò non ha nulla a che fare la strana storia raccontata da Plutarco della morte del grande Pan, che gli scrittori cristiani riferiscono in parte a Cristo, in parte al diavolo da lui vinto [89].

La fede negli dèi olimpii, che nel periodo ellenistico vediamo già assai indebolita, sarebbe senza dubbio morta piú presto se, a causa dei legami divenuti piú stretti con l'Oriente, non si fosse di qui riversata nel mondo ellenico una forte corrente religiosa, la quale apportò alla religiosità greca nuova forza, però non senza operare grandi cambiamenti nella sua essenza originaria e non senza produrre strane forme miste, la cui apparizione si suole designare col nome di sincretismo religioso.

---

[87] Luc. *Bacch.* 2 e 4; *Dial. deor.* 22, 3.

[88] Plat. *Crat.* 408 C; Cornut. *Theol. Gr.* 27.

[89] Plut. *De def. orac.* 17, p. 419 A ss.; Eus. *Praep. Evang.* V 17; vedi a questo proposito G. A. Gerhard, *Der Tod des grossen Pan*, in « Sitzungsber. der Heidelberger Akad. » 1915, 5. Abhandl., e *Zum Tod des grossen Pan*, in « Wiener Studien » XXXVII, fasc. 2.

Capitolo IV
PENETRAZIONE DI RELIGIONI ORIENTALI

Tre sono le zone culturali da cui soprattutto si diffondono nel mondo ellenico le divinità straniere: l'Egitto, l'Asia Minore, e la Siria con la Mesopotamia; ad esse si aggiunge infine anche l'Iran. Caratteristico di questo processo è che non si tratta solo di una accettazione esteriore dei culti barbarici da parte dei greci, come abbiamo visto già essere avvenuto nel V sec. [1], ma di una compenetrazione reciproca di religioni diverse, di una fusione di idee religiose, di un intrecciarsi di rappresentazioni mitiche, non di rado del confluire di piú esseri divini in uno, che appare ai suoi fedeli come divinità universale, cosí che una corrente monoteistica si fa strada con forza sempre crescente attraverso le molteplici forme di un culto dapprima enoteistico.

L'esempio piú evidente e piú efficace di una tale fusione delle religioni nella cultura ellenistica è dato dal Serapide egiziano, particolarmente notevole in quanto rappresenta una creazione religioso-politica affatto consapevole di Tolomeo I, primo re ellenico d'Egitto. Questi, spinto a quel che pare da una apparizione divina in sogno, per consiglio dell'Eumolpide Timoteo che aveva fondato in

[1] Cfr. sopra, p. 148 ss.

Alessandria una filiale dei misteri eleusini, fece portare nella capitale egiziana la statua cultuale (opera dell'ateniese Briasside) del dio degli inferi di Sinope, venerata là col nome di Darzale e che ricevette qui il nuovo nome di Serapide, che doveva ricordare il dio locale di Menfi Usar-Api (Osiride-Api)[2]. Tolomeo gli eresse in Alessandria un grandioso santuario con diverse costruzioni secondarie, il Serapeo, che restò in piedi fino alla fine del IV sec. d. C. quando fu distrutto dal vescovo Teofilo. Serapide fu elevato a dio del regno, che doveva essere egualmente onorato dagli egiziani e dagli elleni; il suo immenso successo è la prova dell'abilità con cui fu istituito questo culto. Serapide, come Osiride, è signore dei morti, dio della terra e paredro di Iside; ma è anche signore della luce e dio solare, dio della vita e della morte, in termini greci Ade e Dioniso. Assorbe in sé anche le figure di Zeus, Elio ed Asclepio e tende a diventare un dio universale. Al re Nicocreonte di Cipro, che gli chiedeva quale specie di dio si dovesse onorare in lui, si descrive da se stesso cosí:

> Riconosci in me il dio che ora ti dico: guarda, la mia testa è il cielo del mondo, e il mio corpo il mare del mondo, i miei piedi la terra, nell'etere stanno le orecchie, e il mio occhio radioso è la luce splendente del sole[3].

Questo suo carattere universale appariva nella stessa immagine cultuale, che riuniva in sé Zeus, Plutone e Asclepio, portava sul capo quale simbolo di prosperità il canestro (κάλαθος) e sporgeva uno dei piedi, che i pii solevano baciare come oggi a Roma i devoti baciano il piede del principe degli apostoli nella chiesa di S. Pietro. Dal suo volto spiravano sublimità e mitezza, serietà arcana e benignità salutare. Serapide non ha miti. Li sostituisce la leggenda cultuale (ἱερὸς λόγος), creata da Timoteo (p. 327) e scolpita in una iscrizione del tempio, e l'aretalogia, che lo presenta come salvatore e soccorritore in tutti i bisogni del corpo e dell'anima, anche nei pericoli del mare, come mite accompagnatore nell'al di là e come onnipotente signore dello stesso fato. Essa serviva alla propaganda del culto, che dall'Egitto si diffuse per tutto il mondo mediterraneo e pose piede anche in Roma.

---

[2] Tac. *Hist.* IV 83 s.; Plut. *Is. et Osir.* 28, pp. 361 F - 362 B.
[3] Macrob. *Sat.* I 20, 17.

Abbiamo una serie di testimonianze della sua forza soccorritrice offerte dai papiri, dalle iscrizioni e dalla letteratura. Una volta aiuta un malato e un povero contro il fato, ché, come egli afferma, « io cambio le sorti come vestiti » [4]; un'altra volta elargisce acqua da bere in alto mare [5]. Piú interessante di tutto è però l'aretalogia di Serapide del sacerdote Apollonio di Delo, dell'anno 200 a. C. [6]. Suo nonno era un sacerdote venuto dall'Egitto. Egli dapprima onorava il dio in casa, ma poi questi gli apparve in sogno e gli richiese un tempio. Il sacerdote fu chiamato in giudizio per l'erezione del santuario, ma il dio gli rivelò in sogno che avrebbe vinto la causa, come infatti accadde. « E in quel giorno — conclude l'inno di grazia del pio Apollonio — tutto il popolo stupí della tua virtú miracolosa (ἀρετή) e dell'alta dignità che hai dato al tuo servitore nella divina Delo. Io ti saluto, o Beato, insieme alla tua sposa (Iside) e agli dèi originari di questa terra, Serapide, che tanto sei lodato! ». Egualmente il dio aiutò un suo fedele in una lite contro gli ebrei, sotto Traiano [7]. Per consiglio di Serapide un cieco e un uomo paralitico d'un braccio durante il soggiorno di Vespasiano in Alessandria gli rivolsero la preghiera di guarirli, e l'imperatore alieno da ogni misticismo, con suo stesso stupore, vi riuscí [8]. Infine nel II sec. d. C. il retore Elio Aristide celebra il dio in un inno in prosa con le espressioni piú eccessive [9]. Tutto quel che gli uomini desiderano, lo ricevono da Serapide. Le sue opere sono assai piú numerose di quanto non sia possibile dire. È lui che ci ha tratto alla luce, e dà la saggezza all'anima e la salute al corpo. Le stelle cadranno dal cielo e il cielo stesso crollerà prima che Serapide abbandoni le dimore divine. Egli è il dio di tutti, del re e dei sudditi, del potente e dell'umile, del dotto e dell'ignorante, del felice e dell'infelice, del povero e del ricco. È colui che ha cura degli uomini ed è il loro salvatore (σωτήρ). Degli uomini guida la vita e conosce i pensieri. Governa anche il mondo e tiene le chiavi della terra e del mare.

---

[4] Papiro di Berlino edito da A. Abt in « Archiv für Relig.-Wissensch. » XVIII (1915), p. 257 ss.

[5] *Pap. Oxyrh.* XI (1915), 1382.

[6] *Corp. Inscr. Gr.* XI 4, 1299, ripubblicato da O. Weinreich, *Neue Urk. zur Sarapisrelig.*, p. 31 s.

[7] *Pap. Oxyrh.* X (1914), 1242: cfr. W. Weber in « Hermes » L (1915), p. 47 ss.

[8] Tac. *Hist.* IV 81; Suet. *Vesp.* 7.

[9] Aristid. *Or.* 8 Dindorf (I, p. 81 ss.) = 45 Keil (p. 352 ss.).

È signore della luce e della notte. Guida dopo la morte le anime negli inferi « di casa in casa », indicando a ciascuna il suo posto secondo i suoi meriti terreni. È il dio piú tremendo e piú benigno: ché spaventa gli uomini affinché non si facciano reciprocamente il male, ma è misericordioso verso i bisognosi. Col banchetto sacro raccoglie intorno a sé amichevole ed ospitale la comunità dei credenti. È questa una associazione in cui tutti sono eguali (κοινωνία ὁμότιμος). I suoi miracoli sono innumerevoli, e vengono narrati in scritti sacri [10] e proclamati ovunque dai suoi servitori. La sua opera non ha tregua ed egli è « la luce comune del genere umano ».

La potenza e la grandezza del dio sono espresse dai fedeli in brevi formule come « Serapide è vittorioso » (νικᾷ ὁ Σάραπις) o « C'è un solo Zeus Serapide » (εἷς Ζεὺς Σάραπις), una formula il cui senso enoteistico si ricava dalla redazione ampliata che si legge in Giuliano [11]:

Tutt'uno sono Zeus e Ade ed Elio, tutt'uno in Serapide.

Una particolarità della religione di Serapide è data dai cosiddetti « katochoi », cioè coloro che il dio trattiene, sui quali però non siamo ancora informati con precisione e sicurezza. La cosa piú verisimile è che si trattasse di persone le quali, per un ordine ricevuto in sogno dal dio, si sentivano chiamate ad una completa interiore dedizione a lui, e spontaneamente vivevano per mesi od anni nell'interno del santuario — forse in celle — una vita ritirata dedicandosi interamente al servizio del dio. Si tratta dunque, come appare da un gran numero di papiri relativi ritrovati a Menfi, di una specie di prigionia divina, a cui essi si sottomettevano e che era in ogni caso molto simile all'ascesi e all'evasione dal mondo [12]. Poiché anche Pacomio, il fondatore dei primi cenobi cristiani, era stato in precedenza asceta serapideo, non è impossibile che, da questa istituzione del culto serapideo, almeno una linea ideale porti al piú antico monachesimo cristiano [13].

[10] *Pap. Oxyrh.* XI (1915), 1382: καταχωρίζεται ἡ ἀρετὴ ἐν ταῖς Μερκουρίου βιβλιοθήκαις.
[11] Iulian. *Or.* IV 136 A (p. 175, 23 Hertlein).
[12] Cfr. U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (1922), 2-105 (pp. 52 ss., 70 ss., 295 s., 651 s.).
[13] A. Dieterich, *Kleine Schriften* (1911), p. 160; R. Reitzenstein, *Hell. Myst.*[3] (1927), p. 197 ss.

In stretto rapporto con Serapide è Iside. Nella religione egiziana originaria essa era la sposa di Osiride, al cui posto figura ora il nuovo dio, senza che l'antico però sia del tutto scomparso [14]. La sua era una religione rivelata, ed Iside, divenuta dea universale, civilizzatrice ed educatrice dell'umanità, proclama lei stessa il proprio vangelo. Originariamente questo stava scolpito su una colonna innanzi al tempio di Ptah a Menfi, e di lí trovò diffusione nel mondo ellenistico attraverso copie. Un papiro del II sec. d. C. enumera 67 località del delta del Nilo e 55 città al di fuori dell'Egitto in cui Iside è venerata [15]. I suoi santuari s'incontrano ovunque: in Asia Minore, nelle isole, in Atene (cfr. p. 151), in Sicilia, a Pompei, a Roma. Una pittura parietale di Ercolano [16] fa vedere la comunità raccolta per il servizio divino alla quale il sacerdote con la testa rasata mostra in un vaso la sacra acqua del Nilo, mentre l'azione è accompagnata dal suono dei sistri. Di quella autorivelazione, che si può riportare anche al concetto di aretalogia, ci sono conservati diversi esemplari concordi, uno in Kyme in Asia Minore [17], un secondo, incompleto, nell'isola Io delle Sporadi [18]; inoltre il contenuto ha trovato espressione artistica in un inno dell'isola di Andro [19]. Da queste iscrizioni Iside appare come inventrice dell'agricoltura, della scrittura e dell'ordine statale inviolabile, come dea del cielo, guida delle stelle, patrona del mare e della navigazione, istitutrice del diritto e in particolare del matrimonio, come colei che risveglia l'amore dei genitori e dei figli, che ha estirpato il cannibalismo e fondato una religione umana, come protettrice della verità e della giustizia, custode del giuramento, creatrice delle lingue, protettrice pietosa dei perseguitati e guardiana della giustizia, come signora

[14] Vedi sopra, p. 326; cfr., per es., un inno in un'epigrafe di Chio in Bitinia (in Kaibel, *Epigr. Gr. ex lapid.* 1029), nel quale Osiride, Zeus, Ammone e Serapide sono considerati come una stessa divinità e sono posti accanto ad Iside. Cfr. anche la presenza di Serapide nella processione isiaca in Apul. *Met.* XI 9.
[15] *Pap. Oxyrh.* XI (1915), 1380; cfr. Dittenberger, *Syll.*³ 977 a, 1126-1133.
[16] Riprodotto in Baumgarten-Poland-Wagner, *Die hellenistisch-römische Kultur* (1913), p. 83 fig. 47.
[17] « Bull. de Corresp. Hellén. » LI (1927), riprodotto in H. Kleinknecht, *Pantheion*, p. 68 n. 52, e tradotto da W. Peek in « Die Antike » VI (1930), p. 326 s.; cfr. anche Diod. I 27.
[18] Dittenberger, *Syll.*³ 1267.
[19] *Corp. Inscr. Gr.* XII 5, 739, in Kaibel, *Epigr. Gr. ex lapid.* 1028; cfr. W. Peek (cit. alla nota 17), p. 324 ss. Una analoga aretalogia di Osiride in Tibullo, I 7, 27 ss.

della guerra, del fulmine, del sole, del mare, liberatrice dai vincoli, fondatrice delle città e datrice delle leggi, come signora della pioggia e delle isole sorte dal mare, come vincitrice del fato: in breve come dea onnipotente, a cui tutto il mondo obbedisce.

Si può cogliere qui dunque lo stesso ampliamento a divinità universale che nel caso di Serapide. Ma il culto di Iside esercita una particolare forza di attrazione anche attraverso i misteri che gli sono congiunti. Osiride, lo sposo di Iside, apparteneva agli dèi che muoiono e risorgono. In connessione con la semina dei cereali se ne compiangeva con lamenti la morte, causata — secondo il mito — da Tifone, e poi si salutava con giubilo la sua resurrezione [20]. Tutto ciò fu riferito alla morte e alla resurrezione dell'uomo: ognuno muore con Osiride, il signore dei morti, e risorge con lui a nuova vita; tale è l'idea accolta dai misteri di Iside, dei quali abbiamo una minuziosa descrizione nell'ultimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio. È anzitutto degno di nota che Iside chiami coloro che sono degni dei suoi misteri apparendo loro in sogno: si tratta dunque di eletti [21]. Cosí accadde anche al Lucio di Apuleio, che si fece iniziare a Chencrea, porto di Corinto, conformemente alla sua preghiera rivolta alla « regina del cielo » [22]. Durante la grande processione di Iside egli sperimenta il miracoloso aiuto della dea, e da asino ritorna uomo. Per questo miracolo, che doveva far riconoscere ai miscredenti (*irreligiosi*) il loro errore, il sacerdote di Iside presta attenzione a lui e lo esorta a dedicarsi al servizio della dea: « Presentati con il tuo nome a questo santo servizio di guerra, per cui non hai ancora prestato il giuramento (*sacramentum*); dèdicati fedelmente alla nostra religione e sottomettiti spontaneamente al giogo del suo servizio. Poiché appena comincerai a servire la dea conoscerai sempre piú il frutto della libertà » [23]. Dopo ogni sorta di preparativi segue la iniziazione [24]. A questa precede un battesimo (*lavacrum*) accompagnato da un digiuno di dieci giorni. Verso sera ha poi luogo la festa, in cui il novizio è ricoperto di varie sorte di doni, rivestito

[20] Di ciò abbiamo un'eco nei *Salmi*, 126, 5 s.; cfr. Plut. *Is. et Osir.* 70, p. 379 B; *De superst.* 13, p. 171 E; *Amat.* 18, 12, p. 736 D.
[21] Paus. X 32, 13.
[22] Apul. *Met.* XI 1 ss., cfr. 21.
[23] Apul. *Met.* XI 15.
[24] Apul. *Met.* XI 22 ss.

di lino e condotto da un sacerdote nel *sancta sanctorum* del tempio. Cosa qui accada, resta un mistero: però si dice che egli ha varcato la soglia della morte, è passato attraverso tutti gli elementi, ha adorato il sole splendente e gli dèi superi ed inferi. Quindi viene rivestito di dodici abiti diversi, il piú solenne dei quali è il mantello del cielo (*stola Olympica*)[25], riceve in mano una fiaccola e gli è posta sul capo una corona radiata fatta di foglie di palma: in questo modo è presentato alla comunità come una immagine vivente del dio sole. Celebra quindi il suo giorno natale, essendo rinato a una vita di nuova salute. Ormai anche la morte non può nulla su di lui. Infine si getta ai piedi della immagine della dea e recita questa preghiera di ringraziamento:

Santa, instancabile soccorritrice del genere umano, sostegno benigno dei mortali, tu mostri materna compassione verso tutti gl'infelici. Non passa giorno, né notte, neppure l'attimo piú breve, che non sia pieno delle tue opere benigne, in cui tu per terra e per mare non protegga i mortali, non plachi le tempeste della vita e non presti la tua mano per la salvezza. Essa scioglie i fili inestricabili del destino, racqueta gl'impeti della sventura, e raffrena il corso malefico delle stelle. Ti amano gli dèi del cielo e ti venerano quelli inferi; tu dài moto alla terra e luce al sole, domini nel cielo e accedi al Tartaro. Al tuo comando ubbidiscono le stelle, il volgere dei tempi lo segue, gli dèi se ne rallegrano e gli elementi lo servono. Al tuo cenno spira l'alito del vento, la nuvola apporta l'umidità che nutre, il seme germoglia e il germe si sviluppa. Innanzi alla tua maestà trema l'uccello, che ha la sua via nel cielo, la fiera che erra pel monte, il serpe in agguato nel cavo della terra, il mostro che nuota nella profondità del mare. Io sono troppo debole di spirito per lodarti degnamente, troppo povero di beni per offrirti sacrifici. Il flusso del mio discorso non è in grado di esprimere come io senta la tua grandezza; non basterebbero a ciò mille bocche, né mille lingue basterebbero[26], né un seguito ininterrotto di lodi instancabili. Io voglio dunque — né altro può uno che oltre la pietà non ha nulla — questo soltanto: chiudere nel profondo del cuore il tuo volto divino e l'esser tuo sacro e sempre contemplarlo[27].

La preghiera testimonia la umile e fervida dedizione del miste alla divinità che lo ha eletto. Questa è la forza divina che penetra l'universo: il miste le giura fedeltà, ne assume il giogo e si pone al suo servizio. Credendo in lei, si fa purificare col battesimo, e va simbolicamente alla morte per risorgere alla libertà e a nuova vita,

---

[25] Vedi sopra, p. 308.
[26] Una tarda eco di questo motivo si trova in un *Lied* di J. Mentzer (1658-1734): « Oh se avessi io mille lingue e una bocca mille volte piú eloquente! ».
[27] Apul. *Met.* XI 25.

poiché, partecipe dell'immortalità divina, è lui stesso in certo modo diventato dio.

Iside con Osiride-Serapide e con il loro figlio Oro o Arpocrate forma una trinità che è stata di grande significato nella storia delle religioni, non esclusa quella cristiana. Come una *mater dolorosa* cerca e trova il cadavere dello sposo ucciso. Quale regina del cielo, vestita del manto azzurro ornato di stelle, porta la falce lunare o vi poggia i piedi, come la regina del cielo cristiana, e col fanciullo Oro sulle braccia costituisce il modello artistico della Madonna [28].

Il piú notevole dei culti dell'Asia Minore è quello della Grande Madre, dai greci chiamata Cibele e venerata con molteplici nomi (Ma, Cotitto) nelle regioni piú diverse. L'abbiamo trovata già in tempi antichi in Grecia [29]. Nel periodo ellenistico il suo culto guadagna in diffusione, e nel 204 a. C. essa, sotto forma dell'antico feticcio di pietra di Pessinunte in Frigia, fa il suo ingresso in Roma che sta divenendo la nuova capitale del mondo [30]. Adesso è congiunto a lei Attis. Era questo in origine un dio autonomo, oriundo della Siria e affine ad Adone [31], e pare che dalla Siria sia passato in Frigia, dove si pose accanto alla Grande Madre come divinità maschile, Papas o Attes. Egli è l'amato di Cibele, che la dea rese frenetico perché voleva sposare la figlia del dio fluviale Sangario, ed egli nella frenesia si evirò [32]. Sul suo esempio facevano lo stesso anche i suoi sacerdoti, i Galli, che avevano probabilmente ricevuto il nome dai vicini Galati. Con esercizi sistematici, congiunti a danze selvagge e flagellamenti, essi si ponevano in stato di estasi, per pervenire cosí all'unione con la divinità. Al culto di Cibele erano strettamente legati i misteri di Attis. Ad essi era unito un sacro banchetto, durante il quale si consumava pesce, pane e vino, e quindi il miste pronunciava la confessione: « Ho mangiato nel timpano, ho bevuto nel cembalo, sono diventato miste di Atti » [33]. Ne faceva

---

[28] Roscher, *Myth. Lex.* III 504 ss.
[29] Cfr. sopra, pp. 97, 150.
[30] Liv. XXIX 11, 5 ss.; 14, 5 ss.; Ov. *Fasti*, IV 255 ss.
[31] Cfr. sopra, pp. 149 s., 256; Luc. *Dea Syr.* 6 ss.
[32] Paus. VII 17, 9 ss.; Luc. *Dea Syr.* 15; Diod. III 58 s. (fortemente razionalizzato); Firmic. Matern. *De err. prof. relig.* 3.
[33] Firmic. Matern., op. cit. 18. Vedi anche l'iscrizione di Abercio (v. 12 ss.), appartenente con molta probabilità al culto di Attis (in H. Hepding, *Attis*, Giessen 1903, pp. 84 s., 188 s.).

parte inoltre la cosiddetta κερνοφορία, cioè il trasporto di un cratere munito di lumi, col quale ci si recava nella « camera nuziale » [34]. Si penetrava in questo *sancta sanctorum* « per morire » (*moriturus*) e se ne usciva « rinati per l'eternità » (*in aeternum renatus*) [35]. In questa rinascita deve aver avuto una qualche parte anche il taurobolio, l'aspersione col sangue di un toro sacrificato. Cosí il miste viveva simbolicamente la sorte fatale del dio — morto, secondo una versione della saga, nell'atto della sua evirazione, secondo un'altra versione lidia, per la ferita d'un cinghiale [36] — e la sua resurrezione. Questa era annunciata dal sacerdote con le parole:

> Fiducia, misti! Ché il dio è salvo, e cosí anche a voi dopo l'affanno sarà partecipata la salvezza [37].

Come giorno della morte di Atti si considerava il 21 marzo; tre giorni dopo, il 24, si celebravano i suoi funerali, e il 25 la festa per la gioia della sua resurrezione, le Hilaria, a cui si è sostituita la Pasqua dei cristiani.

Dunque anche Atti appartiene, come Osiride e Adone [38], agli dèi che muoiono e risorgono, e possiamo affermare che soprattutto questa idea guadagnò fedeli ai suoi come ad altri misteri. L'orgiasmo che le andava congiunto ricordava ai greci le loro feste dionisiache. Invece la automutilazione dei sacerdoti è un tratto ascetico e affatto non greco di questa religione; dobbiamo del resto considerare che, a quel che sembra, penetrò anche isolatamente nel cristianesimo primitivo [39] e che piú tardi persino un uomo dell'altezza spirituale di Origene attuò su di sé tale forma d'ascesi. Quel che di attraente e di ripugnante tale culto barbarico aveva per l'uomo antico è stato magistralmente espresso da Catullo nella sua poesia su Atti [40], che termina con una involontaria ammirazione della sinistra potenza della dea, capace di strappare all'uomo tale atto estremo, e con l'augurio di non cader mai in suo potere. Di fronte a tale aberrazione della religione orientale i greci sono rimasti in genere freddi, e la

---

[34] Clem. Alex. *Protr.* II 15.
[35] *Corp. Inscr. Lat.* 736 e 510.
[36] Cfr. la storia di Atys, esposta in forma razionalizzata, in Herod. I 34 ss.
[37] Firmic. Matern., op. cit. 22.
[38] Cfr. sopra, p. 150, e inoltre Theocr. 15, 84 ss.
[39] *Matth.* 19, 12.
[40] Catull. 63.

commedia schernisce i sacerdoti questuanti di Cibele, che, esigendo doni, fanno propaganda al loro culto [41].

Una forma di Cibele è anche Agdistide, la dea del monte Agdos in Frigia, egualmente messa in relazione con Atti [42]. È un essere originariamente androgino nato dal seme di Zeus caduto sulla terra, che, privato dell'organo genitale maschile, diventa donna. Anche il suo culto trova diffusione nel mondo ellenistico, e conosciamo un santuario privato a Filadelfia in Lidia del II o del I sec. a. C., dove la troviamo in strana unione con un gruppo di dèi greci [43].

Questo santuario è un esempio assai istruttivo della mescolanza di divinità e forme di culto greche ed orientali propria della religiosità ellenistica. Il gruppo di dèi greci è costituito da Zeus Eumene, Hestia, gli dèi salvatori (θεοὶ σωτῆρες), Eudaimonia, Pluto, Arete, Igea, Tyche, Mneme, le Charites. La prima di queste divinità appartiene forse al culto del principe di Pergamo. Chi siano gli « dèi salvatori » non si può determinare con sicurezza: in una città marinara si potrebbe pensare ai Dioscuri [44]; qui sono probabilmente dèi qualsiasi che portino salvezza, nel senso lato del termine. Le numerose personificazioni [45], tra le quali Arete appare qui per la prima volta, sono forse da ricondurre a un'origine orfica, o forse anche a un influsso eleusino. Tutta la casa però è posta sotto la protezione della divinità patria Agdistide, la santissima (ἁγιωτάτη). La si prega affinché « possa dare una buona disposizione di mente » (ἀγαθὰς διανοίας ποιείτω) a uomini e donne, liberi e schiavi, i quali seguano i moniti (παραγγέλματα) posti qui per iscritto. L'ubbidienza a tali moniti dev'essere giurata su tutti gli dèi (r. 16 ss.). Essi pretendono che i partecipanti a questo culto si astengano da ogni incantesimo e da ogni violenza verso il prossimo, né spingano altri a queste cose, e se sappiano di qualcuno che le abbia commesse lo denuncino e non tacciano. Anche

---

[41] Antiphan. fr. 154 e 159 in Athen. XII 553 C e VI 226 D; e già prima Antistene cinico, in Clem. Alex. *Protr.* VII 75, 3.

[42] Paus. I 4, 5; VII 17, 12.

[43] Dittenberger, *Syll.*³ 985; O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien*, in « Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissensch. » 1919, 16. Abhandl.

[44] Aelian. *V. H.* IV 5.

[45] Cfr. sopra, p. 141 ss.

per i rapporti sessuali, compresi quelli tra schiavi e schiave, sono date severe disposizioni (r. 25 ss.). Chi viola questi comandamenti è considerato non puro (ἅγιος) ma macchiato (μεμιασμένος), è escluso dal servizio divino e non può avvicinarsi ai misteri (μηδὲ ὁρᾶν ἐπιτελούμενα τὰ μυστήρια). Agli ubbidienti (ἀκολουθοῦντες) gli dèi saranno propizi e daranno ogni bene, invece odieranno e puniranno i disubbidienti (παραβαίνοντες). La religiosità assicura la salvezza (σωτηρία) in questa vita. Una vita nell'al di là non sembra ammessa.

Il tratto caratteristico di questa comunità cultuale sta nelle serie esigenze morali che pone ai suoi membri. Esse sono forse da ricondurre ad un influsso pitagorico, quale lo riscontriamo provato in una pietra tombale della stessa città e all'incirca dello stesso periodo, certo in rapporto con una innegabile fede nell'al di là [46]. È anche possibile che con una confessione si ottenesse la purificazione e la riammissione dopo l'impurità causata dalle inosservanze e l'esclusione. Questo almeno è attestato molte volte dalle iscrizioni [47] per il culto di Men e Anaiti diffuso egualmente in Lidia e in Frigia, nel caso di mancanze cultuali che tuttavia a volte rientrano anche nel campo etico; sembra che la confessione sia stata praticata anche nell'officio della dea Siria [48], da Giovenale è presupposta per il culto di Iside [49], e già prima l'abbiamo accertata per i misteri cabirici di Samotracia [50]. L'uso passò quindi con la stessa denominazione (προεξομολογεῖσθαι τὰ παραπτώματα) nel cristianesimo, dove l'incontriamo per la prima volta, in relazione con l'eucaristia, nella cosiddetta *Dottrina dei dodici apostoli* (14, 1).

La grande madre asiatica appare infine anche come « dea Syria » sotto il nome di Atargatis o Derceto a Hierapolis sull'Eufrate superiore. Il suo culto è già noto a Senofonte, che — senza però nominarla — racconta dei pesci domestici del fiume Chalos che i siri ritengono siano dèi e che non lasciano disturbare; lo stesso vale anche

---

[46] Vedi sotto, p. 385.
[47] F. Steinleitner, *Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike* (1913), p. 10 ss.
[48] Apul. *Met.* VIII 28; cfr. Men. fr. 544; Plut. *De superst.* 7, p. 168 D; *Adv. Col.* 30 e 33, p. 1127 C.
[49] Iuven. VI 532 ss.
[50] Vedi sopra, p. 78.

per le colombe [51]. La dea era raffigurata come donna con una coda di pesce; talvolta anche in forma del tutto antropomorfa. Il suo culto era diffuso non solo in Siria, ma aveva raggiunto, portato da commercianti e soldati, anche Atene, Delo, la Sicilia, Roma e perfino la Britannia. Menandro e Plutarco la conoscono [52], il siro Luciano le ha dedicato uno scritto particolare e anche nella sua storia dell'asino ricorda la dea e i suoi sacerdoti questuanti [53]; ancora l'apologista cristiano Atenagora la indica quale esempio di assurda concezione pagana degli dèi [54].

Assai piú importante è un dio frigio che abbiamo già conosciuto [55], Sabazio. Nel periodo ellenistico il suo culto si diffuse non solo nei paesi dell'Asia Minore, ma giunse in Tracia, nella Grecia [56] e nell'Italia, compresa Roma. È un dio della natura e della fertilità, che viene messo in rapporto con una serie di altri dèi, quali la Grande Madre, Attis, Anaiti, Men, Dioniso, e finisce cosí col diventare una divinità sincretistica. Grazie a Stratonice, moglie di Attalo II, dalla Cappadocia venne a Pergamo, dov'è venerato come Zeus Sabazio, e Attalo III lo celebra in un'iscrizione dell'anno 142/1 quale « assistente e soccorritore » (παραστάτης καὶ βοηθός) del palazzo reale, e regola i sacrifici, le processioni e i misteri del suo culto in base alle sue « apparizioni » (ἐπιφάνειαι) [57]. Con questi misteri, di cui fan parte le nozze sacre e il sacro banchetto, Sabazio entra nella cerchia di quegli dèi che assicurano ai fedeli la salvazione (σωτηρία) in questa e nell'altra vita a patto che i fedeli osservino i comandamenti cultuali e morali della loro religione. Per le trasgressioni i fedeli debbono sottomettersi a certe penitenze (κολασμοί). Cosí per es. al principio della nostra èra un tal Aurelio Stratonico in Lidia offre in voto un bassorilievo, perché, avendo inconsapevolmente abbattuto alberi in un boschetto sacro a Zeus Sabazio e ad Artemide Anaiti, ha quindi fatto penitenza (κολασθείς); e lo stesso fa lo

---

[51] Xen. *Anab.* I 4, 9.
[52] Men. fr. 544; Plut. *De superstit.* 10, p. 170 D.
[53] Luc. *Dea Syria*, 14 s., 33, 45 ss., 53; *Lucius*, 35 ss., e cfr. Apul. *Met.* VIII 24 ss.
[54] Athenag. *Apol.* 30.
[55] Sopra, p. 151 s.
[56] Cfr. Theophr. *Char.* 27, 8.
[57] Th. Eisele in Roscher, *Myth. Lex.* IV 237.

ierodulo Trofimo in Dionisopoli di Frigia (διὰ τὸ κολάσεσθαι αὐτόν)[58]. A ciò si riferiscono probabilmente anche le «penitenze presso i santuari» (πρὸς ἱεροῖς κολασμοί) di cui parla Plutarco[59]. Queste penitenze stanno chiaramente sullo stesso piano di quelle sopra ricordate (p. 337) nel culto di Men e di Anaiti, che pure ritroviamo qui accanto a Sabazio. Ancor oltre si va con Giamblico che parla anche di « purificazioni dell'anima e liberazioni da antiche colpe » (ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων) mediante i misteri di Sabazio, e qualcosa di simile troviamo anche nei misteri orfici[60]. Alla fede in un giudizio dopo la morte, che assegna ai pii la vita eterna, accennano le pitture della cripta di Vicenzio a Roma[61].

Il fatto che qui un « buon angelo » conduca l'estinta Vibia ai campi dei beati si deve chiaramente ad un influsso ebraico, e sembra che il culto di Sabazio già nella patria frigia abbia avuto singolari rapporti con la religione ebraica. Dal 270 a. C. ebrei erano stanziati nella frigia Apamea, dove — a quel che risulta dalle monete — era diffusa la leggenda del diluvio secondo la narrazione della Genesi[62]. In Sabazio essi poterono vedere un'eco del loro Sabaoth, il signore delle schiere, e cosí lo chiamarono Hypsistos, l'altissimo, che nella versione dei Settanta è la traduzione abituale dell'ebraico Elion[63]. In Tracia un tiaso di Sabazio dedica all'Hypsistos un santuario[64], e in Atribide sul delta del Nilo alcuni ebrei e il capo della polizia (forse un adepto?) dedicano una sinagoga all'Hypsistos, qui chiaramente identificato con Geova[65]. Prettamente ebraiche sono le invocazioni di vendetta di Reneia in Delo, che (c. 100 a. C.) invocano « l'altissimo dio, signore degli spiriti (πνευμάτων) e di tutta la carne »[66]. Una fusione d'idee ebraiche e greche

[58] Th. Eisele in Roscher, *Myth. Lex.* IV 236 s., 257.
[59] Plut. *De superstit.* 12, p. 171 B.
[60] Iambl. *De myst.* 3, 10; Plat. *Resp.* II 364 B ss.; *Orph.* fr. 232 Kern.
[61] Riprod. in P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 184 ss.
[62] H. Gressmann, *Die oriental. Relig. im hell.-röm. Zeitalter* (1930), p. 116 fig. 48.
[63] *Ies.* 14, 14 e spesso altrove.
[64] A. Domaszewski in « Arch.-epigr. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn » X (1886), p. 238 s.
[65] « Bull. de Corresp. Hellén. » XIII (1889), p. 178 ss. = Dittenberger, *Orientis Graec. inscr. sel.* 96.
[66] A. Deissmann in « Philologus » LXI (1902), p. 252 ss.

appare in un oracolo di Apollo clario, che, interrogato sulla natura dello Hypsistos, risponde:

Pensa che di tutti il piú alto degli dèi sia Iao: nell'inverno si chiama Ade, al principio della primavera Zeus, Helios in estate, nell'autunno il mite Iao [67].

Dove si venera questo Hypsistos sembra che siano presenti influssi ebraici: il che appare specialmente in una serie d'iscrizioni del regno del Bosforo, di Panticapeo e di altre località, in cui Hypsistos figura in parte da solo, in parte insieme a Zeus, Ge ed Helios. Si tratta qui di associazioni cultuali, i cui membri si chiamavano « timorati di dio » e che certo non erano ebrei, ma aderivano al culto ebraico, osservandone i piú elementari precetti dietetici e purificatori, senza però sottoporsi alla circoncisione [68]. Tali timorati di dio (σεβόμενοι τὸν θεόν) s'incontrano diverse volte anche negli *Atti degli Apostoli* [69]. Si tratta certo di sètte simili a quelle che i padri della chiesa del IV e V sec. chiamano Hypsistari. A questi apparteneva anche, prima del suo passaggio al cristianesimo, il padre di Gregorio Nazianzeno [70].

Di una simile formazione religiosa mista sembrano esser stati i sabatisti, che figurano in due iscrizioni rupestri presso Elaiussa nella Cilicia occidentale [71]; essi onoravano un dio Sabbatistes e formavano una sinagoga: certo un culto semipagano che accolse l'ebraico Sabbat e ne denominò il suo dio. Probabilmente a tali culti misti si

---

[67] Macrob. *Sat.* I 18, 20, e cfr. Reitzenstein, *Hell. Myst.*², pp. 148, 152. Iao appare anche in papiri magici accanto all'egiziano Seth: cfr. A. Procopé Walter in « Archiv für Relig.-Wissensch. » XXX (1933), p. 39.

[68] E. Schürer, *Die Juden im bosporanischen Reich*, in « Sitzungsber. der Berl. Akad. » 1897, I, p. 200 ss.

[69] *Act. Apost.* XIII 16; 26; 43; 50; XVI 14; XVII 4 e 17; XVIII 7. Cfr. anche Ioseph. *Antiqu.* XIV 7, 2. Anche in latino essi sono detti *metuentes deum*: vedi J. Bernays, *Die Gottesfürchtigen bei Juvenal*, in « Commentationes philologae in honorem Th. Mommseni » (1877), p. 563 ss.

[70] Greg. Naz. *Or.* 18, 5 (Migne, *Patrol. Gr.* XXXV 990 s.); Allmann, *De hypsistariis saeculi p. Chr. n. IV secta*, Heidelberg 1823; W. Böhmer, *De hypsistariis opinionibusque, quae super eis propositae sunt*, Berlin 1824. Furono questi scritti, probabilmente, a richiamare l'attenzione di Goethe: cfr. la lettera del 22 marzo 1831 a Sulpice Boisserée (in Goethe, *Briefe*, a cura di E. von der Hellen, VI, p. 290, nr. 1590).

[71] Dittenberger, *Orientis Graec. inscr. sel.* II 573; « Denkschr. der Wiener Akad. » XLIV (1867), p. 67.

riferisce il biasimo della *Apocalisse* contro coloro « che si chiamano ebrei e non lo sono »[72].

L'Iran mandò all'ovest l'ultimo e il piú recente di questi culti orientali: la religione mitraica. Sembra che la venerazione di Mitra, l'antico dio ario della luce, sia stata repressa dalla riforma di Zaratustra, mai però estinta del tutto. Intorno al 400 a. C., sotto Artaserse II Mnemone, assunse un nuovo slancio, si congiunse in Mesopotamia con la religione astrale caldaica, penetrò già nel III secolo a. C. in Egitto, venne a Roma in connessione con la guerra dei pirati[73] e nei secoli seguenti — accolto da Commodo anche nella corte imperiale — si diffuse nell'impero romano dal Mar Nero alle Gallie, alla Germania, alla Spagna, al Nord Africa e alla Britannia. Solo la regione di effettiva cultura ellenica, l'Asia Minore a occidente di Tarso e la Grecia europea ne restano libere: ché luoghi di culto isolati al Pireo e nell'isola di Andros[74] non significano nulla. Un contatto con la cultura ellenica si mostra però nel fatto che l'immagine cultuale di Mitra tauroctono è una evidente derivazione dal tipo della Nice che uccide il toro, creato dall'arte pergamena. Il nome del dio figura poi nelle case regnanti di Ponto e Commagene (Mitridate), e il re Antioco I (c. 69-34 a. C.), appartenente alla seconda, attesta in una grande iscrizione[75] una strana fusione di religione iranica ed ellenica: Ormuzd vi è equiparato a Zeus; Mitra ad Apollo, Helios, Hermes; l'uccisore del drago Verethragna ad Eracle e ad Ares. Circa cento anni piú tardi Tiridate, re d'Armenia, verrà con un enorme seguito, in cui si trovavano anche sacerdoti mitraici (μάγοι), a Roma per « adorare in Nerone il suo dio, come pure Mitra » e per ricevere di nuovo dalla mano dell'imperatore la propria corona: un evento che nell'evangelo di Matteo si riflette nel racconto dei tre « magi », i cosiddetti savi d'Oriente che adorano Gesú bambino neonato[76]. Anche l'adorazione dei pastori ha per lo meno

---

[72] *Apoc.* 2, 9; 3, 9. Cfr. anche Plut. *De superst.* 3, p. 166 A (σαββατισμούς); *Quaest. conviv.* IV 6, 2, p. 671 F.

[73] Plut. *Pomp.* 24.

[74] T. Sauciuc, *Ein Denkmal des Mithraskults auf Andros*, in « Röm. Mitteilungen » XXV (1910), p. 263 ss.

[75] Dittenberger, *Orientis Graec. inscr.* I 383; Kleinknecht, *Pantheion*, p. 73 ss.

[76] Suet. *Nero*, 13 e 30; Dio Cass. LXIII 1-7; Plin. *N. H.* XXX 16; cfr. *Matth.* 2, 1 ss.; A. Dieterich, *Die Weisen aus dem Morgenlande*, in « Zeitschr. für neutestam. Wissensch. » III (1902), p. 1 ss. (= *Kleine Schriften*, p. 272 ss.).

un'analogia con la leggenda mitraica secondo cui il giovane dio nato dalla roccia è dapprima visto e venerato dai pastori. Tale nascita dalla roccia viene ricordata dalla forma dei santuari mitraici, che erano costruiti nella terra in forma di artificiali caverne rocciose. L'immagine cultuale di Mitra tauroctono ha però un doppio significato, cosmologico ed escatologico. Anche qui il toro è il simbolo della forza generatrice della natura, e da lui, dalla cui coda spunta un cespo di spighe, è creato il mondo intero. Ma Mitra deve uccidere il toro alla fine dei tempi per la redenzione dell'uomo. Dal suo grasso mescolato al succo della vite si ricava la bevanda dell'immortalità. Cosí Mitra, del cui seguito fanno parte anche il dio persiano del tempo e dell'eternità Zervān, dai greci equiparato al loro Crono o Aion, e la dea delle acque e della fertilità Anaiti, appare come creatore e redentore. È l'intermediario (μεσίτης) tra dio e gli uomini [77]. Con Caute e Cautopate appare quale triforme (τριπλάσιος) e uno-trino, come lo raffigura un rilievo trovato a Dieburg nell'Assia nel 1926: è il sole che sorge, che splende e che tramonta. Anche Helios figura da intermediario tra gli uomini e Mitra, come questi tra gli uomini e Ahuramazda. Qui s'inserisce ora l'idea dei misteri mitraici: come Mitra stesso dopo il suo corso terreno pieno di lotte parte sul carro di Helios con lui verso il cielo, cosí pure per i suoi misti egli è guida alla salvezza nella vita terrena e dopo la morte terrena conduce le loro anime alla beatitudine celeste. Anche nei misteri di Mitra vi sono un battesimo, un banchetto sacro e un giuramento (*sacramentum*) che impegna gli iniziati e per il quale essi diventano guerrieri di Mitra (*milites Mithrae*). Dei sette gradi della iniziazione i piú importanti erano quelli del Perse, del Leone, della Guida del sole (ἡλιοδρόμος) e dell'Aquila. Coloro che erano iniziati in questi gradi piú alti erano detti anche padri (πατέρες). Possediamo il testo della liturgia d'iniziazione, il cui pensiero centrale è quello della rinascita e che si conclude con la seguente preghiera rivolta al dio supremo: « Signore, sii salutato, padrone dell'acqua! sii salutato, fondatore della terra! sii salutato, dominatore dello spirito! Signore, nuovamente nato m'estinguo, mentre mi sublimo, e sublimandomi io muoio; nato con la na-

[77] Plut, *Is. et Osir.* 46, p. 369 E.

scita che genera la vita, sono redento nella morte e percorro la via che hai fondato, come hai elevato a legge e creato il sacramento »[78]. Questa è l'ultima e la piú alta rivelazione nel viaggio celeste dell'anima, che il miste vive nell'estasi e in cui la sua anima percorre la stessa via che farà dopo la morte: attraverso le sette porte, dedicate agli dèi planetari, presso ognuna delle quali deve lasciare una qualità terrena, e all'ultimo, presso quella aurea del sole, perfino l'intelletto, per ascendere quindi all'ottava, la vera porta del cielo ed immergersi nella contemplazione della divinità. Mitra lo accompagna per questa strada e lo aiuta a superare le guardie delle porte. La partecipazione al sacro banchetto, la comunione, rafforza nel miste la fede in ciò che ha visto e nell'immagine cultuale della uccisione del toro il fedele scorgeva l'immagine della resurrezione (*imago resurrectionis*). Mitra stesso si chiama il « giusto »[79], e pone anche ai suoi fedeli certi comandamenti morali. La vita è una prova nella quale si richiedono resistenza alla sensualità, aspirazione alla purezza — anche attraverso la via dell'ascesi —, coraggio ed energia. Tertulliano parla perfino di *continentes*, in cui è da vedere la classe ascetica dei sacerdoti, e di « vergini » (*virgines*), la rispondente categoria femminile[80]. Questo testo e una osservazione di Porfirio, che parla espressamente di donne quali partecipi dei misteri[81], dimostrano che essi erano accessibili anche alle donne, anche se la maggioranza dev'essere stata rappresentata dagli uomini, soprattutto dai soldati, che portarono il culto fino ai limiti estremi dell'impero. I fedeli si chiamavano « adoratori dell'invincibile dio solare Mitra » (*cultores Solis invicti Mithrae*). Ancora oggi la denominazione di « Sonntag » (domenica) ricorda il giorno sacro che iniziava la settimana planetaria in questa religione, la quale verso il 200 d. C. era divenuta una religione mondiale e una pericolosa rivale dell'ascesa del cristianesimo. Quando questo fu da Costantino portato alla vittoria, la chiesa nel 354 spostò il natale, festeggiato fino ad allora il 6 gennaio, al 25 dicembre, giorno natalizio dell'invincibile dio solare, al fine di soppiantare cosí la festa di Mitra.

---

[78] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1903), p. 15.

[79] Iscrizione di Tiana in Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (1896-99), II, p. 91 nr. 3.

[80] Tert. *De praescr. haer.* 1, 40.

[81] Porphyr. *De abst.* IV 16: ὑαίνας (forse da correggere in λεαίνας).

Questo quadro della penetrazione delle religioni orientali nel mondo culturale greco sarebbe incompleto, se non gettassimo uno sguardo anche sull'ebraismo della diaspora e sul movimento antisemitico che sorse a contrastarlo. Gli ebrei, la cui peculiarità religiosa entra per la prima volta con Teofrasto nell'orizzonte greco e che sono riconosciuti come un « popolo di inclinazione filosofica »[82], cominciarono già secoli prima della distruzione di Gerusalemme e anzi già prima di Alessandro Magno a diffondersi fuori della Palestina. Già alla fine del V sec. a. C., come attesta un papiro del 408/7, esisteva una comunità ebraica ad Elefantina nell'Alto Egitto, che sotto il dominio persiano attendeva indisturbata al proprio culto e nonostante i rapporti che intratteneva con il santuario di Gerusalemme sapeva conservare anche di fronte a questo la propria indipendenza. Dagli scritti della comunità al governatore persiano della Giudea si ricava anche che i loro antenati risiedevano là già dal tempo di Psammetico I, dunque dal VII sec. a. C.[83]. Un potente impulso ebbe poi la diaspora ebraica nel periodo ellenistico. La comunità piú grande era quella di Alessandria, che occupava due delle cinque circoscrizioni della capitale egiziana ed era cosí profondamente ellenizzata da aver dimenticato la lingua madre ebraica e da vedersi costretta al tempo di Tolomeo II Filadelfo a far compiere la traduzione in greco dell'*Antico Testamento*, detta dei Settanta. Verso la metà del III sec. a. C., sotto Tolomeo III Euergete, gli ebrei a Schedia dedicano la loro sinagoga a questo re e alla sua famiglia[84]. Perfino nel 160 a. C. Onias IV, figlio ambizioso d'un sommo sacerdote, emigrato da Gerusalemme in Egitto, ottenne da Tolomeo IV Filometore il permesso di trasformare un tempio in rovina di Bubastis situato a Leontopoli nel circondario di Eliopoli in un tempio di Jahvè e di istituirvi un culto ebraico. Questo tempio però non fu mai riconosciuto a Gerusalemme, e gli stessi ebrei egiziani facevano, nonostante esso, il loro pellegrinaggio alla città santa. Nel 73 d. C. esso fu chiuso dai

[82] Theophr. fr. 151 in Porphyr. *De abst.* II 20 ss.

[83] Cfr. E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912). Si tratta di una colonia militare che si era formata in seguito al traffico di soldati in cambio di cavalli, compiuto dai re ebrei (cfr. *Deut.* 17, 16).

[84] Dittenberger, *Orientis Graec. inscr.* 726.

romani[85]. Al principio della nostra èra Filone di Alessandria rappresenta il tipo dell'ebreo colto, esteriormente ellenizzato ma nell'animo e nel pensiero rimasto assolutamente fedele al proprio popolo, tuttavia cosí compenetrato dell'importanza dei suoi connazionali per la città commerciale ellenistica che la chiama « la nostra Alessandria »[86]. Ebrei però si trovavano non solo qui, ma in tutte le province dell'impero romano. Già verso il 150 a. C. la sibilla ebraica poteva proclamare: « Ogni terra ed ogni mare è pieno di te »[87]. Strabone dice che il popolo ebraico « è giunto già in ogni città, e non è facile trovare una regione del mondo che non abbia accolto questa razza (φῦλον) e non ne sia dominata ». Analoghe sono le affermazioni di Giuseppe e Seneca[88]. Secondo gli *Atti degli Apostoli* Paolo, egli stesso oriundo da Tarso, in Cilicia, completamente ellenizzata[89], trova comunità ebraiche in tutte le piú grandi città dell'Asia e dell'Europa. Le piú numerose erano in Siria e in Egitto, però, se ne trovavano anche nell'Asia Minore (cfr. p. 339 s.), sul Mar Nero, nell'Africa del Nord, nell'Italia meridionale, nella Gallia del Sud e nella Spagna. La comunità ebraica di Roma sotto Tiberio contava circa 10.000 anime su una popolazione totale di circa 600.000 abitanti (esclusi gli schiavi)[90]. In ogni caso già allora gli ebrei della diaspora erano assai piú numerosi che quelli della Palestina (circa 700.000), e in tutto l'impero erano circa 4 milioni su una popolazione totale di 60 milioni, dunque dal 6 al 7 per cento[91]. Naturalmente essi non erano tutti appartenenti al popolo ebraico, ma alla religione ebraica, poiché l'ebraismo svolgeva una forte propaganda[92]. In particolare gli appartenenti ad altri popoli semitici, specie se di condizione inferiore, passavano in massa all'ebraismo. Ma anche ai greci e ai romani si facilitava l'accesso mediante gra-

---

[85] Ioseph. *Antiqu.* XII 5, 1; 9, 7; XIII 3, 1 s.; E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, III (1909), p. 144 ss.
[86] Phil. *Leg. ad Gai.* 22, 150.
[87] *Orac. Sibyll.* (ed. J. Geffcken, 1902), III 271.
[88] Strab. in Ioseph. *Antiqu.* XIV 7, 2; cfr. *Bell. Iud.* II 16, 4; VII 3, 3; *Contra Apion.* II 39; Sen. in August. *De civ. dei*, VI 11.
[89] Cfr. H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter* (« Forsch. zur Relig. und Liter. des Alten und Neuen Testam. » N. F. II, 1913).
[90] Ioseph. *Antiqu.* XVIII 3, 5 (4.000 uomini atti alle armi); Tac. *Ann.* II 85; Suet. *Tib.* 36.
[91] Cfr. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* cit., p. 1 ss.
[92] *Matth.* 23, 15; Hor. *Sat.* I 4, 143.

dazioni molteplici di proselitismo [93]. In particolare, ci si contentava, invece della circoncisione, anche di un battesimo. Il giudaismo era una religione dichiaratamente cittadina. Malgrado il ripudio del politeismo e del culto dell'imperatore era una « religione autorizzata » (*religio licita*), e molti ebrei ottennero il diritto di cittadinanza di una città, non pochi anche quello romano, come già il padre dell'apostolo Paolo [94]. Attraverso la vita in comune i costumi ebraici si diffondevano anche presso altri popoli, come la festa del sabato, di cui Giuseppe afferma che non c'è città né popolo in cui non abbia trovato accoglienza [95]. D'altra parte però anche il giudaismo nella diaspora subí una trasformazione, già con l'abbandono del sacrificio, possibile solo a Gerusalemme: al posto del tempio subentrò la sinagoga. In diverse regioni il giudaismo della diaspora mescolò la sua religione con altri culti (p. 339 s.): per lo piú però si conservò tenacemente attaccato ad essa, e il suo rigido monoteismo apparve agli occhi di molti, come a Teofrasto (p. 344), una specie di filosofia. I giudizi degli antichi sugli ebrei sono divisi. Ecateo di Abdera nella sua monografia sugli ebrei dà loro atto della loro fermezza [96]; anche Ermippo e Megastene ricordano gli ebrei in modo elogiativo, in quanto fanno risalire ad essi pensieri della filosofia greca [97], e l'autore dello scritto *Del sublime* cita con approvazione un passo dalla storia della creazione della *Genesi* [98]. Però i giudizi sfavorevoli sono dominanti, e costituiscono la prova di un effettivo antisemitismo nell'antichità.

Il primo rappresentante a noi noto di questa corrente è l'oratore Molone di Rodi, la cui opera *Contro gli ebrei* è combattuta da Giuseppe nel suo scritto polemico *Contro Apione* [99]. Anche Posidonio pare abbia condiviso le stesse idee [100]. Ciò che si rimproverava loro era anzitutto l'isolamento dagli uomini di diversa origine, che

[93] Ioseph. *Contra Apion.* II 123; *Bell. Iud.* VII 3, 3.
[94] *Act. Apost.* XXII 25 ss.; XVI 37.
[95] Ioseph. *Contra Apion.* II 282; cfr. Hor. *Sat.* I 9, 69; Iuven. V 14, 96 ss. Sulla festività del sabato dà un giudizio sprezzante Plutarco, *De superst.* 8, p. 169 B (cfr. 3, p. 166 A).
[96] Ioseph. *Contra Apion.* I 183 ss.
[97] Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895, pp. 39 e 13.
[98] *De sublim.* 9, 9.
[99] *Contra Apion.* I 219 ss., II 33 ss.
[100] *Contra Apion.* II 79.

si interpretava come odio contro gli uomini (μισανθρωπία) e si attribuiva a superbia [101]. Questa dai non ebrei era ricambiata con disprezzo e ostilità. Quando Antioco VII Sidete (139-129 a. C.) assediava Gerusalemme, gli fu suggerito dai suoi consiglieri di distruggere radicalmente il popolo ebraico [102]. Non di rado si giunse a perseguitare degli ebrei, come nell'anno 38 d. C. ad Alessandria, da dove nel 40 vennero a Roma da Caligola le ambascerie delle due parti guidate da Filone ed Apione. La cosa si protrasse ancora sotto Claudio, che in una lettera di recente ritrovata cerca di comporla nel senso d'una sopportazione reciproca, ma minaccia gli ebrei, nel caso che attirino ancora rinforzi esterni, di procedere contro di loro come contro « gente, che in un certo modo produce nel mondo una malattia contagiosa » [103]. Nel 49 dispose, come già prima di lui Tiberio, l'espulsione degli ebrei da Roma, dove essi erano divenuti di nuovo numerosi [104], però senza ottenere un risultato duraturo.

La distruzione di Gerusalemme compiuta da Tito nel 70 d. C. e la repressione della rivolta di Bar Kochba avvenuta sotto Adriano nel 134 costituirono la fine dell'ebraismo nazionale e ne completarono la dispersione nel mondo.

Gli ebrei contribuirono essenzialmente a dar nuova vita e diffusione ad un'antica idea religiosa, un'idea che nel I sec. a. C. occupò larghi strati del mondo romano e li riempí di fiduciosa speranza nel futuro: l'attesa della nascita d'un fanciullo divino, con cui doveva iniziare un'*aion*, una nuova èra cosmica, nella quale questo fanciullo, fatto uomo, doveva diventare signore d'un regno mondiale di pace, come un tempo, nell'età dell'oro, lo era stato Crono-Saturno. Culla di tale idea era l'Egitto, dove il fanciullo divino era Oro, e i genitori erano Osiride ed Iside, equiparati poi ad Elio e Selene, le feste dei quali erano il 25 dicembre (festa di

---

[101] Phil. *De virt.* 141; Ioseph. *Contra Apion.* II 291; Cic. *Tusc.* IV 10, 23 ss.; Tac. *Hist.* V 5 (con riferimento ai cristiani in *Ann.* XV 44); cfr. « Klio » XXI (1926), p. 91 s.

[102] Diod. XXXIV 1.

[103] Vedi a questo proposito la *Legatio ad Gaium* di Filone e il *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio, nonché la lettera di Claudio conservataci dal pap. Lond. 1912 (pubbl. da H. Bell, 1924; cfr. Stephan Lösch, *Epistula Claudiana*, 1930).

[104] Tiberio: Tac. *Ann.* II 85; Suet. *Tib.* 36. — Claudio: Suet. *Claud.* 25; *Act. Apost.* XVIII 2.

Elio) e il 6 gennaio (natale di Osiride e Aion)[105]: i giorni cioè che poi furono del natale cristiano, di quello piú antico, l'Epifania, e di quello piú recente, il natale attuale (v. p. 343). Quest'idea si uní con quella del Salvatore (σωτήρ, p. 308 ss.), che si può accertare in Egitto già nel 2000/1996 a. C. e ivi è legata al nome di un faraone. Essa però era corrente anche in Babilonia e soprattutto nell'Iran, dove secondo la dottrina di Zaratustra nell'ultimo quarto dell'anno cosmico di 12.000 anni solari doveva apparire ogni mille anni un Saoshyant per apportare in ultimo una felice fine dei tempi[106]. La concezione passò quindi come idea d'un messia fra i profeti d'Israele, e Isaia ne fu l'annunciatore piú eloquente e attese il salvatore dalla stirpe di David[107]. L'inizio di una èra nuova è il pensiero centrale dell'apocalissi ebraica e l'aspirazione a un mondo nuovo è la caratteristica fondamentale della religiosità ellenistica. Essa avrà ricevuto un forte impulso dalla « rivoluzione romana », durata cento anni, e dalle guerre con essa congiunte, che devastarono la Grecia e l'Asia e le cui ondate raggiunsero anche le spiagge della Siria e dell'Egitto. Il mondo aspirava alla pace e alla tranquillità e aspettava un re celeste che le apportasse. Questa speranza trovò espressione in Egitto, col rinnovamento dell'antica idea del Salvatore, nel cosiddetto oracolo del vasaio del tardo ellenismo[108], ma anche gli oracoli sibillini[109], specie quando sono d'origine ebraica, la proclamano:

> Quindi dio invierà un re dal sole, che libererà tutto il mondo dalla guerra funesta. Ucciderà gli uni, obbligherà gli altri con il giuramento. E compirà tutto non secondo il suo pensiero, ma ubbidendo alla decisione salvatrice del grande dio[110].

A questo sovrano celeste è da ascrivere quel che un tempo era concesso al faraone egiziano quando saliva al trono: accoglimento della vita, ammissione tra gli dèi e dominio del mondo. Questo

---

[105] Formula liturgica nella festa di Helios: ἡ παρθένος τέτοχεν· αὔξει φῶς. Nella festa di Aion: σήμερον ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. Cfr. E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (1924), pp. 25 e 28.

[106] Cfr. H. Lommel, *Die Religion Zarathustras* (1930), pp. 130 s., 205 s.; Teopompo in Plut. *Is. et Osir.* 47, p. 370 BC.

[107] *Is.* 7, 14; 11, 1 ss.; Ioseph. *Bell. Iud.* VI 5, 4; Tac. *Hist.* V 13.

[108] Norden (op. cit. alla nota 105), p. 55 n. 2.

[109] J. Geffcken, *Aus der Werdezeit des Christentums* (1909), p. 31 ss.

[110] *Orac. Sibyll.* (ed. Geffcken, 1902), III 652 ss.; cfr. 286 ss.

sovrano universale e principe della pace è « il figlio diletto di dio » e il suo « eletto », della cui apparizione si rallegrerà tutto il mondo:

Grande gioia preparerà quindi dio agli uomini. I greggi saranno innumerevoli e la terra farà nascere alberi, che diano frutti veri agli uomini; ci sarà vino, dolce miele e bianco latte e anche pane, che più di tutto sempre giova ai mortali [111].

E non solo gli uomini ma tutto l'universo si rallegra:

e al fanciullo nato volò lieta incontro la terra, arrise il trono celeste, giubilò l'universo [112].

Infine in questo ambito d'idee penetrò anche un elemento astrologico: si credette di riconoscere il compimento di tali profezie dall'apparizione di una stella. Anche questa idea forse è originaria dall'Egitto, dove si soleva celebrare il sovrano divino con l'apparizione di Sirio al primo giorno dell'anno. Ancor piú verisimile è che essa sia connessa con l'astrologia babilonese. Alla nascita del grande Mitridate VI Eupatore sarebbe apparsa una cometa [113], e il *sidus Iulium* o *Caesaris astrum* fu considerato come segno dell'inizio del fausto principato di Augusto, principe della pace [114] (vedi p. 309 s.).

Di questo stato d'animo, di una tale singolare sensazione che un'età fosse per finire e ne cominciasse un'altra, non solo era pieno l'Oriente, ma pure nel mondo ellenico la Sibilla cumana si pronuncia in questo senso. Nell'*Eneide* Virgilio lo ha proiettato nella preistoria mitica [115]; nella quarta ecloga pronuncia lui stesso la profezia della nascita del fanciullo divino, che deve avvenire nel 40 a. C., e si richiama per questo ad un *Cumaeum carmen*, dunque ad un oracolo della Sibilla cumana [116]. In questa poesia ritroviamo ad uno ad uno, raccolti come in uno specchio ustorio, gli elementi della profezia di cui allora era pieno il mondo sulla nascita d'un fanciullo divino, che avrebbe ricondotto l'età dell'oro.

---

[111] *Orac. Sibyll.* (ed. Geffcken, 1902), III 619 ss.

[112] *Orac. Sibyll.* (ed. Geffcken, 1902), VIII 474 s.: si tratta, è vero, di un testo cristiano, ma con echi di concezioni antiche: cfr. Theogn. 5-10.

[113] Iustin. *Hist.* XXXVII 2.

[114] Verg. *Ecl.* 9, 46 ss. e Servio ad loc.; Ov. *Met.* XV 843 ss., con cui bisogna confrontare Verg. *Aen.* II 693 ss.; Plin. *N. H.* II 25, 94.

[115] Verg. *Aen.* VI 9 ss.

[116] Hor. *Carm. saec.* 5; *Sat.* II 5, 62 ss., cfr. Verg. *Aen.* VI 798 ss.

Rileviamo solo i piú importanti. Comincia una nuova èra (v. 4 ss.):

È giunta ormai la fine dei tempi secondo l'oracolo cumeo. Comincia una nuova grande èra dei secoli. Ora ritorna la vergine [117] e torna il regno di Saturno.

L'inizio della nuova età è legato alla nascita del fanciullo divino (v. 7 ss.):

Ora scende una nuova progenie dall'alto del cielo. Sii benigna, o casta Lucina, al fanciullo che ora nasce e che pone fine all'età del ferro, e sotto cui una stirpe aurea fiorirà nel mondo.

Esso è destinato ad onori divini e alla signoria del mondo (15 ss.):

Parteciperà alla vita divina e vedrà gli eroi accompagnati agli dèi, e sarà da essi veduto. Guiderà con le virtú patrie il mondo pacificato.

Venga il fanciullo, di cui tutto il mondo si rallegrerà (48 ss.):

Vieni, avviati al corso dei tuoi onori, ché ne verrà presto il momento, o cara progenie divina, alunno grande di Giove: guarda come l'orbe immenso del mondo, le terre, i mari e l'alto cielo si volgono a te; e guarda come tutto si rallegra, poiché ora con te comincerà una nuova èra.

La speranza espressa qui dal poeta non si realizzò subito. Ci furono ancora dieci anni di dure lotte nel mondo, fino a quando Augusto ne uscí vincitore definitivo e fu salutato come il desiderato principe della pace (v. p. 309 s.). Dalla stessa origine del canto del poeta romano sorse però anche, intrecciata alla profezia dell'Antico Testamento, la leggenda natalizia che avvolse il Salvatore cristiano, il quale « quando il tempo fu compiuto » [118] apparve, *teste David cum Sibylla*, come cantò nel XIII secolo Tommaso da Celano.

[117] In Ov. *Met.* I 149 e in Iuven. 6, 19 essa è chiamata Astrea: fa le veci di Aidos e di Nemesis in Hes. *Op.* 200.
[118] *Marc.* 1, 15; *Gal.* 4, 4.

Capitolo V

MUTAMENTI NELLO SPIRITO DELLA RELIGIOSITÀ GRECA

Occorsero tre secoli interi perché queste religioni orientali si naturalizzassero nel mondo ellenistico in modo tale che non si potesse piú pensare a questo senza comprendervi quelle. A prescindere dalla mescolanza di popoli di questo periodo, dev'essersi compiuta una trasformazione dell'uomo greco, onde queste religioni straniere potessero esercitare su di lui una forza d'attrazione; e quindi la dedizione ad esse produsse un nuovo mutamento profondo della sua essenza spirituale. Una delle cause fondamentali di questo strano cambiamento della religiosità greca è stata già ricordata prima: si tratta del crollo della polis, che trascinò anche i suoi dèi nella caduta: lo sradicamento religioso procedé passo passo con quello politico [1]. Poiché gli antichi dèi si mostravano impotenti, si cercò rifugio presso dèi nuovi [2]. Inoltre non si era piú cittadini di una singola città, ma ci si sentiva cittadini di tutto il mondo, « uomini, a cui nulla d'umano era estraneo » [3]. Da parte delle religioni orientali a tali aspirazioni e bisogni venne incontro una viva

---

[1] Vedi sopra, p. 297 ss.

[2] Cosí per es. in Luc. *Icaromen.* 24 Zeus si sente « invecchiato » (παρηβηκώς) e superato da altri dèi.

[3] Ter. *Heautontim.* 77.

e sistematica propaganda dei loro sacerdoti. E già la stessa circostanza che esse avessero ordini sacerdotali particolari e consacrati interamente a loro le circondava di un'aureola di santità. Esse si rivolgevano inoltre ai singoli, promettendo d'interessarsi alla loro personale salvezza (σωτηρία): per questo erano tutte religioni della salvezza. Erano internazionali, non legate cioè ad un determinato paese o ad una città particolare, ma cercavano di formare ovunque le loro comunità, nelle quali si potevano trovare insieme persone di tutti i popoli e di tutte le razze: egiziani e siriaci, caldei e frigi, greci e romani. Era inoltre loro propria una tendenza sociale fortemente livellatrice: nell'adunanza lo schiavo sedeva accanto al libero, il ricco accanto al povero, il grande accanto al piccolo, l'uomo accanto alla donna; e quando, come in molti misteri, esistevano diversi gradi d'iniziazione, allora la diversità di rango era fondata non sulla posizione sociale nel mondo esteriore, ma sul grado di appartenenza e di dedizione alla divinità. Ciò che Paolo dice della comunità cristiana: « Qui non c'è ebreo o greco, schiavo o libero, uomo o donna »[4], vale anche per le comunità di tutte queste religioni. I mezzi con cui operavano erano assai ben calcolati da un punto di vista psicologico. Anzitutto agivano fortemente sui sensi con la rappresentazione dei misteri e con la loro alternanza di luce e d'ombra, d'immagini che spaventavano e sollevavano. Gli esercizi ascetici, come i digiuni preliminari, influivano non solo sulla vita fisica, ma anche su quella spirituale e predisponevano facilmente alle visioni e all'estasi. Si facevano sperimentare ai misti stessi le condizioni della divinità sofferente, morente e risorgente ai fini di un'esperienza religiosa: anche la conoscenza però vi aveva la sua parte, ché ai devoti di queste divinità era partecipata una rivelazione segreta sull'intima natura del mondo come anche dell'uomo e della sua anima, della quale il non iniziato doveva restare privo. Si trattava di una « teologia del bisogno » che operava in tutti questi culti e rispondeva ad una effettiva brama di fede: e cosí il concetto di fede (πίστις), apparso già prima nei circoli pitagorizzanti, acquista in questo periodo un significato religioso[5]. Il crollo dei fonda-

---

[4] *Gal.* 3, 28; cfr. *Rom.* 10, 12.

[5] Emped. fr. 114, 3; 71, 1; Filolao in Iambl. *Theol. arithmet.* 60, 25: iscrizione di Abercio, v. 7, in H. Hepding, *Attis* cit., p. 84 s.; inno ad Iside in

menti dell'esistenza terrena prodotto dalle lotte e dagli sconvolgimenti politici ed economici generò nel singolo l'impulso ad assicurarsi almeno la beatitudine nell'al di là. Tale è infatti il nocciolo di tutte queste religioni misteriche. Il presupposto ne è costituito dalla sempre piú larga diffusione d'una concezione pessimistica dell'esistenza, della quale non ci mancano testimonianze.

Già Tolomeo I si vide costretto a proibire ad Alessandria le lezioni pessimistiche del filosofo Egesia perché avevano causato tanti suicidi, che era stato soprannominato « peisithanatos », persuasore di morte. Egli aveva esposto le sue vedute anche in uno scritto (Ἀποκαρτερῶν), in cui a un uomo disperato fa giustificare con la miseria della vita la morte volontaria per fame [6]. Si può anche ricordare la nuova formulazione che Menandro dà alla tetra e antica sentenza di Sileno [7]: « Muore giovane chi è caro agli dèi » [8]. E in un altro frammento dello stesso poeta si dice: « Se vuoi sapere che cosa sei, guarda le tombe a cui passi innanzi, e nelle quali restano solo le ossa e la polvere di coloro, che un tempo furono re e filosofi, uomini superbi della loro origine, della loro ricchezza, dei loro onori e della loro bellezza! » [9]. Quasi come illustrazioni di questa mentalità si possono citare anche le tazze con figure di scheletri di Boscoreale [10], che ci mostrano scheletri o senza nome o di uomini illustri, poeti e filosofi, con brevi iscrizioni, che ci rivelano il senso di vita da cui è sorta quest'arte: « Questo è l'uomo! » « La vita è un teatro! » « Godi finché vivi! ». Non manca neppure il sarcasmo verso il culto dei morti: « Onora dovutamente l'immondizia! ». Sappiamo che nei primi tempi dell'impero si diffuse fino a Roma l'antica abitudine egiziana di far girare tra gli ospiti durante il banchetto un piccolo scheletro artistico con l'esortazione: « Bevete e

Pap. Oxyrh. 1380, lin. 152: ὁρῶσί σε οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι. Maggiori particolari in R. Reitzenstein, *Die hellenist. Mysterienrelig.*², p. 234 ss.

[6] Cic. *Tusc.* I 34, 83 s.

[7] Cfr. sopra, pp. 68, 91, 221, 287.

[8] Men. fr. 125.

[9] Men. fr. 538.

[10] Cfr. Héron de Villefosse, *Le trésor d'argenterie de Boscoreale* (Paris 1895), pp. 13 ss., 41 s., e tav. VII fig. 21-22; « Monum. et mém. de la Fondation E. Piot » V (Paris 1899), p. 55 ss., tav. VII-VIII; W. Nestle, *Mittelalterliche und antike Totentänze*, in « Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg » 1900, nr. 9-10, p. 129 ss.

siate lieti! Ché dopo morti diventerete cosí ». In quest'occasione il crapulone Trimalchione cita i versi:

Ah, noi, gente miserevole! Come tutta la stirpe umana è un nulla! Tutti appariremo cosí, quando c'inghiottirà l'Orco; perciò, finché dura, siamo lieti e sempre godiamo! [11].

Chi non poteva contentarsi di questa facile massima di vita « Lasciateci bere e mangiare, ché domani saremo morti » [12], si rifugiava dalla incertezza e dall'assurdità della vita che rapida dilegua in quelle religioni i cui dèi promettevano immortalità beata nell'al di là. Per questo si era disposti ad accettare diverse rinunzie e diversi impegni, a sottomettersi al « giogo » d'una divinità [13] e divenirne il « servitore » o il « milite » [14]. Ché queste religioni mediante certi comandamenti morali, che abbiamo già visto [15], influivano anche sulla volontà dei credenti. Pure quel sentimento di impurità e colpa, che abbiamo visto sorgere in Grecia nel VI sec. a. C. in seguito all'orfismo, si intensifica nel periodo ellenistico e diventa un senso di colpevolezza, che era affatto estraneo agli antichi elleni e che oltre agli antichi mezzi di purificazione cultuali richiede anche quelli nuovi della confessione, della penitenza e dell'assoluzione dalla colpa, accanto a cui non mancano neppure comandamenti ascetici. In diversi casi si può effettivamente parlare di conversione (μεταβολὴ τοῦ βίου), come per Arieo di Soli in Cilicia, di cui parla Plutarco [16], che — dopo una vita immorale — in seguito ad un oracolo e ad una visione del cielo e dell'inferno avuta in stato d'incoscienza dopo una caduta, cominciò una nuova vita pia e giusta, e da un Saulo che era, si potrebbe dire, divenne un Paolo: difatti mutò anche, per una profezia, il nome in Tespesio. In tali mutamenti di nome si può vedere un simbolo della rinascita, che spesso troviamo nei culti misterici orientali e che nel miste è operata dalla

[11] Herod. II 78; Plut. *De Is. et Osir.* 17, p. 357 F; Petron. *Sat.* 34 (cfr. pseudo-Verg. *Copa*, 37 s.).

[12] *1 Cor.* 15, 32.

[13] Apul. *Met.* XI 15; cfr. *Matth.* 11, 29 s.

[14] *Ibid.*; si confronti l' « armamento spirituale » del cristiano in *Ephes.* 6, 11 ss.; A. Harnack, *Militia Christi* (1905), pp. 1 ss., 93 ss.

[15] Vedi sopra, p. 336 s.

[16] Plut. *De sera num. vind.* 22, p. 563 B ss. Questo racconto è un'imitazione del mito conclusivo della *Repubblica* di Platone; ma sembra che vi siano anche influssi misteriosofici.

partecipazione ai sacramenti (battesimo, banchetto sacro, nozze sacre). Quelli a cui è partecipata questa grazia si sentono chiamati ed eletti, e le formule liturgiche dei culti misterici invitano gli « uomini di buone intenzioni e buoni » a prendere parte alla festa ed escludono quelli « cattivi e atei » [17]. A spiriti piú elevati e di formazione filosofica, come Teofrasto e Plutarco, molte cose in tale religiosità appaiono come superstizione (δεισιδαιμονία): essi non riescono a capire come si possa avere un'idea cosí meschina degli dèi, da pensare che essi infliggano per piccole colpe pene in questa e nell'altra vita, né che si cerchi di proteggersi da queste confessando i propri peccati e sottomettendosi ad ogni specie di umilianti cerimonie purificatrici [18]. Ma la gran massa del popolo, anche degli strati superiori, che però non fossero stati dagli studi filosofici portati a piú elevati e puri concetti della divinità, si davano in numero crescente a questi culti; e sotto la spinta delle necessità prodotte dalla situazione economica e dalle guerre che specialmente l'ultimo secolo avanti Cristo arrecò al mondo ellenistico-romano, la concezione pessimistica della vita già ricordata si sviluppò in un vero e proprio stato d'animo da fine del mondo, a cui i poeti dell'epoca dettero eloquente espressione [19]. Certo, si scruta ancora intorno per vedere se non appaia l'atteso salvatore e principe pacifico d'una nuova età felice [20]. Augusto è salutato come tale [21], e l'impero appare sulle prime fondato per l'eternità. Questa garantisce ai poeti dell'età augustea la loro immortalità [22]. Ma dopo tale episodio che dura appena un cinquantennio la primitiva tetra concezione riguadagna il sopravvento e Tacito parla con preoccupazione del « fato che minaccia l'impero » [23]. Tutto ciò influí sulla vita religiosa del tempo. Dal primo secolo a. C. la corrente religioso-mistica aumenta di forza

[17] *Orph.* fr. 245 e 334 Kern; *Pap. Oxyrh.* XI (1915), 1381, sul quale cfr. O. Weinreich in « Aegyptus » XI (1931), p. 9 s. Cfr. anche Luc. *Alex.* 38; Hor. *Carm.* III 1, 1 s.; Verg. *Aen.* VI 258; Callim. *Hymn.* III 2 e 9.

[18] Theophr. *Char.* 16; Plut. *De superst.* 3, p. 166 A; 7, p. 168 AD; 12, p. 171 D.

[19] Lucr. II 1170 ss.; Catull. 64, 397 ss.; Verg. *Georg.* I 500 ss.; Hor. *Carm.* I 35, 33 ss.; III 6, 1 ss.; 23, 25 ss.; *Epod.* 7, 17 ss.; 16; Ov. *Met.* I 141 ss.

[20] Vedi sopra, p. 347 ss.

[21] Vedi sopra, p. 309 s.

[22] Ov. *Met.* XV 877 ss.; *Fast.* I 85 ss.; Hor. *Carm. saec.* 9 ss., 57 ss., 65 ss.; Verg. *Georg.* II 173 ss.; Tibull. II 5, 23 e 57 ss.

[23] Tac. *Germ.* 33; Iuven. II 6, 19 s.; IV 10, 78 ss.

a vista d'occhio. Il sorgere del neopitagorismo e Posidonio lo attestano anche per la filosofia. Quando il cristianesimo penetrò nel mondo ellenistico, trovò il terreno preparato e le anime disposte al suo messaggio. Erano già pronte l'idea di un salvatore, l'angoscia per la fine del mondo, la brama d'immortalità, le forme cultuali dei sacramenti, la concezione del fanciullo divino, che doveva nascere per la salvezza dell'umanità, insieme alle leggende relative, come l'idea del dio che muore e risorge, e perfino preesisteva la denominazione di « Signore » (κύριος). Il cristianesimo si doveva servire di queste forme se voleva rendere comprensibile il suo evangelo al mondo di allora. Cosí lo spirito della nuova religione si versò entro le antiche forme già date: è questo il fenomeno che Oswald Spengler con una immagine mineralogica molto appropriata ha chiamato « pseudomorfosi » [24].

---

[24] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlands*, II (1922), p. 227 ss.

Capitolo VI
LA FEDE NELL'ASTROLOGIA

La fede nell'influenza delle stelle sulle sorti umane era originariamente estranea ai greci. Omero conosce solo le costellazioni di Orione e dell'Orsa maggiore [1], delle Pleiadi e delle Iadi, dunque quelle che non appartengono allo Zodiaco; e la prima denominazione di un pianeta col nome di un dio si trova nel cosiddetto inno omerico ad Ares, che rivela influssi orfici e non risale che al primo periodo alessandrino [2]. Quindi in Platone, che in ciò è certo sotto influsso pitagorico, appare Mercurio, e nell'*Epinomide* del suo scolaro Filippo di Opunte s'incontrano anche altri nomi di pianeti [3]. Però non vi si trova ancora alcuna traccia di astrologia. I primi a conoscerla sono Eudosso e Teofrasto, che però la respingono entrambi [4]. La sua patria è Babilonia, dove almeno dal VII sec. a. C. negli osservatori dei templi a gradinate si seguivano le eclissi del sole e della luna e il corso delle stelle [5]. Con il sacerdote

---

[1] ε 272 ss., Σ 485 ss.

[2] *Hymn. Hom.* 8, su cui cfr. E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, p. 103 ss.

[3] Plat. *Tim.* 38 D; *Epin.* 987 BC.

[4] Cic. *De div.* II 87; Procl. *in Tim.* 285 s.

[5] Plin. *N. H.* VII 193: *observationes siderum coctilibus laterculis inscriptae.*

di Baal, Berosso, che intorno al 280 a. C. si trasferí da Babilonia a Cos e vi fondò una scuola astrologica, l'astrologia fece il suo ingresso nel mondo ellenistico. Nella prima metà del II sec. fu scritta in Egitto l'opera di Nechepso-Petosiride, che è stata chiamata la « bibbia degli astrologi » perché costituisce la base di tutta la letteratura astrologica posteriore. Sembra che con essa il sacerdote Petosiride volesse insegnare al re Nechepso le dottrine astrologiche. Per questo egli si richiamava alle rivelazioni di Asclepio ed Hermes, che le avrebbero incise su una colonna da lui scoperta [6]. Tra i greci, a quel che sappiamo, Eudemo di Rodi, alunno di Aristotele, è il primo che abbia contrapposto le stelle fisse e le costellazioni dello zodiaco, benefiche creazioni di Ahuramazda, ai pianeti malefici, formati da Arimane [7]. Appare qui dunque un legame tra la religione astrologica dei caldei e il dualismo persiano, che ritroviamo nel culto di Mitra (p. 341 ss.) e nell'iscrizione di Antioco di Commagene (p. 341 e n. 75). Anche il grande astronomo Ipparco di Nicea sembra essere stato incline all'astrologia [8]. Questa si diffuse ora gradualmente nel mondo ellenistico, in cui pare che sotto la sua influenza si sia diffusa la settimana planetaria di sette giorni, mentre un calendario egiziano del 200 circa a. C. conosce ancora la settimana di cinque giorni [9]. Un grande appoggio essa trovò da parte della filosofia stoica, che vi vedeva una conferma della sua teoria della « simpatia universale » e della inviolabile regolarità di tutti gli eventi secondo la provvidenza divina. Né la stringente confutazione dell'accademico Carneade [10], né l'ostilità di Panezio [11] entro la scuola stoica poterono frenare la marcia trionfale di questa nuova fede che, specialmente per l'appoggio dello scienziato piú significativo della stoa, Posidonio [12], acquistò valore canonico ed esercitò la sua attrazione fascinatrice su larghissime cerchie. Essa penetra ben presto alla corte imperiale romana e Trasillo, l'editore di Platone e di Democrito, fu l'astrologo di corte di Tiberio. Dello stesso periodo è la grande opera astrologica in versi di Manilio, e nel II sec. d. C. Vezio Valen-

[6] Pseudo-Manethon, V 1 ss.
[7] Damasc. *De princ.* 125, p. 384 Kopp.
[8] Plin. *N. H.* II 95.
[9] *Pap. Oxyrh.* III 126 ss.
[10] Sext. Emp. *Math.* V 104 s.
[11] Cic. *De div.* II 96.
[12] Cic. *De div.* I 125 s.

te, che si qualificava « soldato del destino » (*miles fati*), compose una vasta opera sui segreti dell'astrologia, mentre Claudio Tolomeo cercò nella *Tetrabiblos* di fondare scientificamente questa presunta scienza, esercitando un influsso ancora per un millennio e mezzo. Di quale popolarità godesse la fede astrologica nella tarda antichità si vede dai cosiddetti *septizonia*, edifici eretti da imperatori romani come Marco Aurelio e Settimio Severo, in onore dei sette dèi planetari, quali signori delle sorti umane.

La veste scientifica assunta dall'astrologia la fece penetrare nel mondo colto. Cosí in Posidonio figurava in stretto rapporto con l'influsso della luna sulle maree da lui scoperto [13]. A parte questo, la teoria stoica della « simpatia universale », la concezione dell'universo come un organismo unitario e regolare, nel quale nulla può accadere in un punto senza essere osservabile anche in altri, si fonda in realtà su un pensiero profondo, che poi trovò applicazione nella teoria della unione e rispondenza reciproca dei mondi celeste e terreno. Cosí l'astrologia apparve come una fede nel destino scientificamente dedotta e costruita: la costituzione fisica e spirituale dei singoli come dei popoli interi, i periodi della vita umana (*anni climacterici*), la politica dei grandi imperi, il corso dei tempi storici, l'apparire di religioni nuove e dei loro profeti, tutto costituiva un grande ordine mondiale che appariva scritto nelle stelle e che il ricercatore delle leggi di queste credeva di potervi leggere:

Fata regunt orbem, certa stant omnia lege [14].

Quanto piú cadevano in discredito le antiche forme di preveggenza, sorte a cui non sfuggivano neppure i grandi oracoli, tanto piú guadagnava terreno l'astrologia, e il numero di coloro che vi credevano cresceva in tutti gli strati della popolazione. E non solo vi si ricorreva per conoscere l'esito delle grandi imprese, ma anche i fatti ordinari della vita quotidiana, andare al bagno, invitare una compagnia, intraprendere un viaggio ecc. erano fatti dipendere dall'approvazione dell'astrologo [15]. Particolare importanza aveva, per sé o per gli altri, la conoscenza dell'oroscopo, cioè la conoscenza della posi-

[13] Strab. III 5, 8.
[14] Manil. *Astron.* IV 14.
[15] Iuven. II 6, 553 ss.

zione delle stelle nell'ora della nascita, ché da ciò dipendeva tutto il corso successivo della vita con i suoi successi e insuccessi, con la la sua felicità e infelicità, con la sua fine piú vicina o piú lontana:

Nascentes morimur finisque ab origine pendet [16].

Con singolare inconseguenza si considerò però sospetta la ricerca dell'oroscopo quando si riferiva a fatti della vita pubblica e a personalità politiche, specialmente ai membri della famiglia imperiale o allo stesso imperatore, come se ne potesse trarre incoraggiamento la tendenza alle congiure. Accadde cosí che non di rado da parte del governo si procedé contro le mene dei « caldei ». Questi devono essere apparsi in Italia già al tempo di Catone il vecchio [17] e nel 139 a. C. furono espulsi dal pretore Ispalo [18]. Nel periodo imperiale, i caldei — sebbene la corte stessa non ne potesse fare a meno — e coloro che erano in sospetto di aver insieme ad essi cercato di *quaerere in domum Caesaris*, furono implicati piuttosto spesso in processi di lesa maestà ed esiliati. Per es. nell'anno 52 sotto Claudio fu fatto un senatoconsulto per l'espulsione dei *mathematici* dall'Italia, che però non ebbe alcun effetto [19].

Un uomo come il filosofo greco Favorino poteva pure alzare ancora la voce nelle pubbliche lezioni con argomenti penetranti e convincenti contro la superstizione astrologica [20]; questa aveva ormai guadagnato tanta forza sugli spiriti da non poter essere repressa con le considerazioni logiche. I fedeli vantavano come un merito dell'astrologia la liberazione da tutte le preoccupazioni quotidiane, che divenivano superflue dal momento che non c'era nulla da fare, visto che tutto si svolgeva secondo la necessità del fato:

Solvite, mortales, animos curasque levate
totque supervacuis vitam deplete querellis [21].

Però d'altra parte questa fatalità pesava sull'anima come una cupa oppressione e produceva uno stato d'animo angosciato e rasse-

---

16 Manil. *Astron.* IV 16.
17 Cat. *De agr.* 5.
18 Val. Max. I 3, 2.
19 Tac. *Ann.* XII 52; cfr. II 27 s., III 22 s., XII 22 e 68, XIV 9 e 14.
20 Gell. XIV 1 (con riecheggiamenti di Carneade: cfr. sopra, p. 358 e n. 10).
21 Manil. *Astron.* IV 12.

gnato: secondo questa concezione non si potevano piú considerare gli uomini come esseri ragionevoli indipendenti, ma come « trastulli e marionette ridicole » delle stelle che li guidavano [22]. Si cercarono di nuovo i mezzi per liberarsi dalla soggezione al fato, e la forza di attrazione di diverse divinità orientali, quali Serapide (p. 327 ss.) ed Iside (p. 331), si accrebbe ancora, se non altro perché assicuravano ai loro fedeli di spezzare la potenza del fato. E ciò corrispondeva ai loro interessi o a quelli dei loro sacerdoti; poiché l'astrologia rese inefficace anche il culto e fece apparire la preghiera al massimo come una « consolazione per gli spiriti malati » [23].

Oltre che al potere dei grandi dèi, la massa ricorse anche ad un altro mezzo per sottrarsi alla necessità del fato: la magia. Essa veniva egualmente dall'Oriente: persiani, assiri, babilonesi, egiziani diffusero la fede nelle pratiche magiche, mediante le quali si credeva di poter mettere al proprio servizio le stelle e le loro forze, gli « elementi » (στοιχεῖα) [24], le potenze buone e cattive che combattono per il destino umano. Qui però non si può entrare in particolari su queste forme piú basse della religione, sulle quali i papiri magici permettono di gettare uno sguardo [25].

Tuttavia anche su ciò trionfò la fede astrologica, che non solo si mantenne sino alla fine dell'antichità, ma dominò pure il mondo cristiano e maomettano del medioevo, ed era apprezzata ancora nel XVII sec., per venir superata solo dall'illuminismo. Dante vi crede [26], e non solo un Wallenstein, ma anche astronomi colti come Copernico, Tycho Brahe, Galileo e Keplero le rendono omaggio; ed è una prova del potente fascino che le è proprio il fatto che neanche un Goethe può rinunciare a giocare con essa all'inizio della sua autobiografia.

[22] Favor. *De exil.* 23.
[23] Sen. *Nat. quaest.* II 35; Vett. Val. V 9; Suet. *Tib.* 69.
[24] Paul. *Gal.* 4, 9.
[25] Di pratiche magiche di diverso tipo ci si servì, ad esempio, secondo Tacito (*Ann.* II 69), per uccidere Germanico; cfr. sopra, p. 62. Pratiche magiche a scopo amoroso sono attestate nell'Idillio II di Teocrito.
[26] *Purg.* XXX 109 ss.; *Convivio*, II 14.

Capitolo VII

LA DEMONIZZAZIONE DELLA RELIGIONE

Nella fede popolare greca i dèmoni sono esistiti in ogni tempo [1], ma nel periodo piú antico hanno avuto un ruolo subordinato rispetto agli dèi superni, anche se dobbiamo ammettere che nella vita immaginativa delle masse avessero una parte piú larga che non nella letteratura a noi tramandata. Per demonizzazione della religione intendiamo ora il capovolgimento graduale che si compie nella bassa antichità dei rapporti originari tra dèi e demoni. È certo che questo processo si iniziò sin dal IV sec. a. C. e noi lo possiamo cogliere per la prima volta nell'ultima fase della filosofia di Platone e nei suoi allievi e successori immediati quali Filippo di Opunte, Speusippo e Senocrate. Meno chiare sono le cause che hanno operato questa trasformazione, e già nell'antichità Plutarco avanza il dubbio se essa sia da attribuirsi ad influsso persiano od orfico, egiziano o frigio; ma egli, o almeno Cleombroto, l'interlocutore, è convinto che « coloro che hanno posto la stirpe dei démoni tra gli dèi e gli uomini, stabilendo e stringendo cosí in un certo modo una relazione reciproca tra loro », si sono guadagnati un merito maggiore che lo stesso Pla-

---

[1] Cfr. sopra pp. 19, 29 s., 49, 52 s., 59, 71 ss., 100, 112, 140, 143, 148 e n. 63, 159 s., 223 e n. 63.

tone con la sua concezione di una materia quale sostrato dei fenomeni naturali [2]. In realtà è assai verisimile che alla introduzione di queste idee abbia contribuito un influsso orientale e anzitutto persiano. E invero dovremmo rappresentarci il processo cosí: per il contatto con l'Oriente si ebbe dapprima un accrescimento del numero e della attività dei demoni nella fede popolare, ma poi questi esseri intermedi riuscirono ben accetti anche ai filosofi, per riempire l'abisso tra la divinità sempre piú spiritualizzata e trascendente e il mondo materiale ed umano. Se dunque la demonologia interessa in misura sempre maggiore i filosofi, si dovrà vedere in ciò un riflesso della crescente importanza che questa fede assunse per la religiosità generale.

In Platone la teoria dei demoni è contenuta ancora in limiti relativamente ristretti. Platone definisce demonico ciò che è intermedio tra un dio e un essere mortale [3], distingue dèi, demoni ed eroi anche nel culto [4], fa esercitare ai demoni nell'età dell'oro un ufficio di sorveglianza su uomini ed animali [5], fa girare per il cielo sui loro cocchi un « esercito di dèi e demoni » diviso in undici schiere [6], ed assegna ad ogni anima umana un demone personale (δαίμων οἰκεῖος) che la guida nella vita, dalla vita nell'Ade e dall'Ade alla nuova reincarnazione sulla terra [7]: un'idea che nel periodo ellenistico trovò una diffusione generale ed è corrente anche nella commedia nuova [8]. Infine nella *Repubblica* le anime dei reggenti, che dopo la morte vanno all'isola dei beati, debbono essere venerate cultualmente come « demoni » [9]. In Filippo di Opunte, l'autore dell'*Epinomide* [10], ritroviamo poi non solo l'anima malvagia del mondo, già introdotta da Platone nelle *Leggi*, ma anche una compiuta teoria dei demoni. Secondo questa tra gli dèi e gli uomini ci sono tre classi di demoni; quelli delle due classi superiori hanno corpi di etere e di aria, e sono invisibili, quelli della terza corpi di acqua e di vapore,

---

[2] Plut. *Def. orac.* 10, p. 415 A; cfr. *Is. et Osir.* 25, p. 360 E.
[3] Plat. *Conv.* 202 E.
[4] *Resp.* III 392 A; *Leg.* IV 717 B, V 738 D, VII 818 C, VIII 828 B; *Crat.* 397 D ss.
[5] *Polit.* 271 D; *Leg.* IV 713 DE.
[6] *Phaedr.* 246 E, 247 A; cfr. Dio Chrys. *Or.* 36, 39-48, da cui risulta l'origine persiana di questa concezione.
[7] *Phaedo*, 107 D; *Resp.* X 617 E; *Tim.* 90 AC.
[8] Men. fr. 550-551 Kock; cfr. *Epitrep.* 553 ss. Körte.
[9] *Resp.* VII 540 BC.
[10] Diog. Laert. III 37.

che sono ora invisibili ora visibili. Essi fanno da intermediari in tutti i rapporti tra gli dèi e gli uomini, si rivelano nei sogni e negli oracoli, conoscono ogni pensiero dell'uomo, amano i buoni e odiano i cattivi [11]. Ancora piú avanti va Senocrate, che già distingue i demoni in buoni e cattivi. Essi abitano nel mondo al di sotto della luna, e la loro natura è mista di essenza mortale e immortale. A placare i demoni malvagi occorrono forme cultuali che non sono convenienti per onorare gli dèi e i demoni buoni, come flagellazioni, lamenti, digiuni, discorsi cattivi e scostumati, che « fanno piacere alle forze naturali grandi e potenti di genere malvagio e tenebroso » [12]. Senocrate considera anche l'anima come il demone dell'uomo [13]. Pure lo stoico Crisippo accoglie nel suo sistema filosofico i demoni come « sorveglianti delle cose umane » e gli eroi, considerati come anime di uomini valenti, le quali continuano ad esistere [14]. Al crescente diffondersi e consolidarsi di questa demonologia, che si osserva nel I sec. a. C., contribuí anzitutto l'autorità di Posidonio, che compose uno scritto speciale *Degli eroi e dei demoni.* Anche secondo il suo pensiero questi esseri spirituali erano fatti di sostanza eterea [15] e abitavano nella sfera sotto la luna. Egli vi includeva anche le anime dei defunti, di cui sarebbe piena l'aria, e da cui si potrebbero osservare segni degli eventi futuri [16]. In seguito l'ebreo alessandrino Filone congiunse sincretisticamente le concezioni persiano-ebraiche degli angeli con la demonologia greca e con elementi della filosofia platonica e di quella stoica, giungendo ad ammettere cosí una quantità di esseri intermedi tra dio e il mondo, indicati con molteplici nomi (ἄγγελοι. λόγοι μεσῖται, δυνάμεις) [17]. In una sfera di pensiero assai simile si muove il neopitagorismo, sorto contemporaneamente. Anche questo immagina l'aria piena di demoni, che inviano agli uomini i sogni e mandano a loro e agli animali « i segni

---

[11] Plat. *Leg.* X 896 E, 898 C, 904 AB; *Epin.* 988 E (l'origine « barbarica » di questa credenza è ammessa in 987 E, 988 A), 984 E - 985 C.

[12] Aët. I 7, 30; Plut. *Is. et Osir.* 25, p. 360 E; 26, p. 361 B; *Def. orac.* 17, p. 419 A.

[13] Aristot. *Top.* II 6, 112 a 37; Stob. *Flor.* 104, 24.

[14] Diog. Laert. VII 151 e 88.

[15] Macrob. *Sat.* I 23, 7: Posidonio citava in questo contesto il *Fedro* di Platone, 247 A (μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη).

[16] Cic. *De div.* I 30, 64.

[17] Phil. *Somn.* 585 A, 586 D, 587 D; *Leg. alleg.* 93 D; *Conf. ling.* 324 D; *De mund. opif.* 15 E ss.; *De Abrah.* 370 B.

della salute e della malattia ». Ogni sorta di previsione dev'essere ricondotta ad essi, ad essi si riferiscono pure tutte le espiazioni e tutti i mezzi apotropaici, e sono essi infine che in parte dispongono gli uomini al bene, in parte li trascinano al male [18]. Timeo di Locri dice poi addirittura che dio ha affidato ai demoni, ai sorveglianti (ἐπόπται) delle cose umane, l'amministrazione del mondo [19]. Nicomaco di Gerasa (circa 100 d. C.), come Filone, mette i demoni in rapporto con gli angeli e gli arcangeli [20]. Anche Apollonio di Tiana distingueva il dio supremo, libero da necessità, dagli esseri demonici a lui soggetti e per i quali soltanto ha valore il culto [21]. Già qui dunque gli dèi della religione popolare sono ridotti al livello di demoni, cosí come poi saranno considerati anche dai cristiani. Quanto la fede nei demoni fosse viva in quel tempo anche presso gli uomini colti appare in particolare da alcuni scritti di Plutarco (*Del demone socratico*, *Della decadenza degli oracoli*, *Iside e Osiride*); e non importa se si tratti qui della fede personale dell'autore o di concezioni proprie ai personaggi introdotti. Molti elementi in ogni caso sono di origine neopitagorica.

Troviamo in questi scritti non solo l'anima malvagia del mondo, a noi già nota dal platonismo [22], ma una demonologia sviluppata nei minimi particolari. Vi si legge che i demoni « sono al limite tra gli dèi e gli uomini », che non sono immuni da condizioni mortali e da mutamenti, che la loro vita è lunga ma non eterna, il che viene dimostrato con la morte del gran Pan, anzi se ne può dire con esattezza la durata, che è di 9.720 anni [23]. Vi si distinguono pure diverse specie di demoni: controllori dei santuari e dei misteri, vendicatori della ingiustizia, e demoni benefici. Con la prima categoria è messo in rapporto tutto quello d'imbarazzante che figura nel mito e nel culto: lotte fra gli dèi, incitazione degli eroi ad azioni discutibili, sacrifici umani, epidemie e carestie. Essi servono cosí a scagionare gli dèi dai mali e dalle malvagità. Alla seconda specie appartengono esseri

---

[18] Diog. Laert. VIII 32; Ocell. Luc. III 3, 40; *Carm. aur.* 3.
[19] *De an. mund.* 17, p. 105.
[20] In Iambl. *Theolog. arithm.* 43 De Falco.
[21] Euseb. *Praep. evang.* IV 13.
[22] Plut. *Is. et Osir.* 73, p. 380 C (cfr. 48, p. 370 E); *De EI ap. Delph.* 21, p. 394 AC.
[23] Plut. *Def. orac.* 12, p. 416 C; 17, p. 419 B ss. (vedi sopra, p. 326); 11, p. 415 D.

quali le Erinni e gli Alastores. La terza si fonda sul concetto esiodeo che gli uomini dell'età dell'oro siano stati mutati in amichevoli sorveglianti dei mortali e in donatori di ricchezze [24]. Anche le anime umane possono diventare eroi, e da eroi demoni e quindi, dopo una completa purificazione mediante la virtú morale, perfino dèi [25]. Troviamo inoltre in Plutarco anche l'idea d'un demone personale (οἰκεῖος δαίμων), congiunto sì con l'anima, ma non identico ad essa, il quale può abbandonare temporaneamente l'uomo e rendergli possibile la percezione di eventi lontani e talvolta gli presta assistenza nella lotta per la virtú. Anche la capacità mantica dell'anima riposa egualmente su una forza demonica [26].

Egualmente, per il platonico Massimo di Tiro il mondo dei demoni è il gancio « che unisce la debolezza umana alla bellezza divina », e i demoni vengono paragonati agli interpreti, che hanno familiarità con le lingue di due popoli e quindi servono loro da intermediari, o ai servitori d'un re di cui portano i messaggi per le sue terre.

Essi si trovano nell'etere, schiera invisibile ed innumerevole, con capacità e compiti molteplici: gli uni guariscono i mali, altri consigliano nelle situazioni difficili, alcuni avvisano di eventi invisibili, altri ancora guidano nei viaggi, taluni operano nelle città, talaltri in campagna, quali dominano sul mare, quali in terra; infine influiscono anche sugli animali umani, gli uni suscitando angoscia, gli altri amore degli uomini, alcuni donando le capacità politiche, altri quelle strategiche. Quante sono le nature degli uomini, tanti sono i demoni [27].

Finalmente la fede nei demoni fu accolta in pieno nella filosofia neoplatonica, la quale le guadagnò tanto piú spazio, quanto piú allontanò l'Uno assoluto, privo di qualità, dal mondo della materia e quanto piú approfondí l'abisso tra i due. Essa considerò suo compito includere nel proprio sistema tutti gli dèi e i demoni, e mutare cosí la filosofia e la religione in un vero pandemonismo. Con essa il dualismo persiano, che aveva esercitato il suo influsso nell'orfismo

---

[24] Plut. *Def. orac.* 13, p. 417 B; 21, p. 421 CD; 14, p. 417 C ss.; Hes. *Op.* 122 ss.

[25] Plut. *Def. orac.* 10, p. 415 BC.

[26] Plut. *De gen. Socr.* 22, pp. 591 D, 592 ss.; 24, p. 593 D ss.

[27] Maxim. Tyr. *Philos.* VIII 8; XI 12 Hobein.

e nelle correnti da esso dipendenti, che aveva attratto Platone nella sua vecchiaia, e ottenuto l'approvazione di Plutarco, operò la sua ultima grande e fatale azione sull'ellenismo.

Già Plotino è pieno della credenza nei demoni. I demoni appartengono al regno intermedio tra il mondo celeste e quello terreno, sotto la luna. Uniscono quindi in sé le qualità di entrambi: sono eterni, però hanno un corpo di sostanza intelligibile e possono assumere, per rendersi visibili, anche corpi di fuoco o d'aria. Hanno sensazioni e memoria, e sono accessibili agli affetti e alle invocazioni. Possiedono anche un linguaggio, e si può agire su di loro con mezzi magici [28]. Nell'allievo di Plotino, Porfirio, la demonologia assume, a quel che pare in parte per influenza ebraica, un posto piú ampio e forme piú considerevoli. Vi troviamo anzitutto la distinzione tra demoni buoni e cattivi, con gli effetti relativi. Ai primi, tra cui figurano anche gli angeli e gli arcangeli [29], sono attribuite all'incirca le stesse attività che in Massimo (v. p. 367). I demoni cattivi, che hanno corpi deformi, possono anche apparire sotto figure animali e attraverso cibi impuri, in cui è compresa la carne, penetrare nei corpi, sono perfidi e procurano di arrecar danno agli uomini interiormente ed esteriormente. Essi causano sterilità, epidemie e terremoti, e con le offerte cruente a loro gradite hanno falsificato la religione [30]. Si può agire su di essi con la magia e la teurgia [31]. Essi sottostanno ad un capo (δαιμόνων ἄρχων) che Porfirio ravvisa ora in Plutone ora in Serapide [32]. Ma la sistematica demonologica raggiunge il suo apice nella teologia misterica di Giamblico. I demoni e gli eroi, gli angeli e gli arcangeli son qui accresciuti con la specie degli arconti [33]. Questi spiriti governano solo le parti del cosmo, e si hanno quindi demoni del fuoco, dell'aria, dell'acqua, della terra e della materia, dai quali dipendono a loro volta i demoni sotterranei [34]. Essi sono, almeno i buoni, servitori degli dèi di cui adempiono la volontà [35]. Però essi

---

[28] Plot. *Enn.* III 5, 6; IV 3, 18; 4, 43.
[29] Porphyr. *Ad Anebon.* 10 e 16.
[30] *De abst.* II 38 ss.
[31] August. *Civ. Dei,* X 9.
[32] Porphyr. *Phil. ex orac. haurienda,* II p. 147 Wolff. Anche nelle opere ermetiche figura un « demoniarca » (Lact. *Div. inst.* II 14, 6).
[33] Iambl. *De myst.* II 3.
[34] *De myst.* I 20.
[35] *De myst.* III 18.

attraggono le anime in basso verso la natura [36]. Al teurgo appaiono nell'estasi [37]. Esistono anche demoni punitori e demoni malvagi, particolarmente pericolosi perché si travestono da spiriti buoni e possono cosí esercitare le loro seduzioni [38]. Come loro capo deve essere considerato il « grande principe dei demoni » [39]. Infine Giamblico conosce anche il demone personale, che è dato ad ogni uomo come spirito protettore e può essere evocato con operazioni teurgiche. Dalle spiegazioni di Giamblico risulta anche che gli altri sostenevano che un uomo potesse avere diversi demoni personali: e cioè per il corpo, per l'anima e per lo spirito, ed anche per le singole qualità corporee, quali la salute, la bellezza, ecc. [40]. Come Giamblico, anche Proclo conosce demoni buoni e cattivi. Tra i primi sono da annoverarsi anche gli eroi e gli angeli, che servono dio e operano sempre il bene [41]. I demoni cattivi o irragionevoli hanno sí un campo d'azione limitato, ma possono anche tormentare gli uomini, ed egli prega Helios perché lo aiuti contro i demoni della propria anima [42]. È convinto che con la teurgia si possa influire non solo sui demoni, ma pure sugli dèi: esistono erbe e pietre mediante le quali si può in modo magico far apparire un dio [43]. Il dio, cosí, degradato a demone, deve obbedire al mago il quale dispone di poteri magici.

Gli dèi supremi sono quasi soffocati da questa infinità di demoni, e la loro natura e la loro opera ne sono sempre piú sminuite. Pur classificato e sistematizzato dalla scolastica neoplatonica, questo mondo demonico trae tuttavia le sue concezioni dalla fede popolare, la quale in questo periodo soggiace sempre piú all'influsso dell'Oriente. Per quanto assurda ci sembri questa fede essa è tuttavia di grande importanza per lo sviluppo posteriore della fede religiosa, poiché tale concezione magica del mondo della bassa antichità fu condivisa anche dai cristiani, ed hanno in essa le loro radici non solo la fede relativamente innocua negli angeli e negli spiriti protettori

---

[36] *De myst.* II 5.
[37] *De myst.* II 3.
[38] *De myst.* II 7; III 13 e 31; IV 7, cfr. Paul. *2 Cor.* 11, 14.
[39] *De myst.* III 30, 6; cfr. anche Orig. *Contra Cels.* I 31.
[40] *De myst.* IX 1-3; 5-10.
[41] Procl. *in Plat. rem publ.* I, pp. 4, 6 ss.; 51, 9 s.; *in Parm.* pp. 941, 21 ss.; 692, 13 ss.
[42] *Hymn.* 1, 27 ss.; cfr. 2, 19 ss.
[43] *Anal. Graeca*, p. 10, 190 ss. Kroll.

d'ogni sorta, ma anche quella pericolosa e rovinosa nel diavolo, con il suo seguito di incantesimi e stregonerie, che dominò tutto il medioevo. Si forma cosí l'idea d'un mondo satanico, costituito da una quantità di spiriti malvagi con a capo un demoniarca, e chi è in relazione con questo mondo può esercitare un'influenza malefica sulla natura e sul corpo e sull'anima degli uomini, proprio come gli stessi spiriti maligni. Tale magia può essere resa innocua solo dalla opposta magia teurgica, e cosí la religiosità ritorna alla sua forma piú primitiva, all'illusione di poter fascinare con la potenza di formule magiche gli dèi e i demoni e di costringerli a servire la volontà degli uomini. Con questo il filosofo si degrada a teurgo e a mago.

Bisogna infine ricordare in proposito un altro fatto di particolare importanza, egualmente comune al mondo cristiano e a quello non cristiano: la fede nella possessione demonica. La credenza che quei fenomeni patologici che noi chiamiamo malattie mentali, in particolare l'epilessia, siano da attribuire all'opera di forze soprannaturali e quindi da trattare con mezzi religiosi, e cioè magici, è assai antica anche presso i greci. Simili malattie si chiamavano perciò « sacre » e, sebbene già verso la fine del V sec. a. C. uno scritto ippocratico combattesse tale superstizione, indicando la causa di questi mali in un disturbo del cervello e proponendo per la guarigione un trattamento razionale [44], la credenza nel possesso da parte di demoni, da cui ci si poteva liberare solo scacciandoli, perdurò invincibile per tutta l'antichità, e nell'ultimo periodo di essa col sopravvento delle correnti mistiche nella religione e nella filosofia si risvegliò a nuova vita [45]. Tutti conoscono gli esorcismi del Nuovo Testamento, che specialmente nel Vangelo di Marco occupano un posto di primo piano [46]. Essi sorgono dalla stessa credenza rilevata nell'ambito dell'ellenismo. Esattamente nello stesso modo il santo neopitagorico, Apollonio di Tiana, scaccia i demoni dagli indemoniati [47], e il « mendace » di Luciano annovera tali miracoli insieme ad altri [48]. Anche Giamblico ricorda la possessione demonica e la sua guarigione con mezzi catar-

[44] Cfr. sopra, pp. 72, 148 e n. 63.
[45] Cfr. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (Giessen 1909).
[46] *Marc.* 1, 39; 3, 22 ss.; 5, 1 ss.; 7, 25 ss.; *Matth.* 17, 14 ss.
[47] Philostr. *Vita Apollon.* III 38; IV 20.
[48] Luc. *Philopseud.* 16 ss.

tici come cosa affatto naturale [49]. La popolarità d'una tale credenza è attestata dai papiri magici. In uno è conservata una formula esorcistica in cui bastava semplicemente inserire il nome del malato: « Esci, demone, chiunque tu sia, e lascia N. N., via, via subito, demone! » [50]. Che la fede fosse condivisa egualmente da ebrei, cristiani e greci è attestato in particolare dalle discussioni di Origene con l'anticristiano Celso sugli esorcismi del *Nuovo Testamento* [51]. Tale fede nella possessione e nella sua guarigione con la forza dell'esorcismo è stata anche accolta dalla chiesa cristiana sull'autorità del *Nuovo Testamento*. Legata originariamente ad uomini « divini », passò poi a chierici professionali e in luogo delle formule pagane s'introdussero i nomi sacri della religione cristiana. La chiesa evangelica ha smesso l'uso di formule esorcistiche nel battesimo solo al tempo dell'illuminismo. Cosí questa parte del processo di demonizzazione della religione antica è penetrata profondamente nella storia del cristianesimo.

---

[49] Iambl. *De myst.* III 7; 9; 10.
[50] *Pap. Par.* ed Wessely, « Denkschr. der Wiener Akad. » XXXVI (1888), p. 44 ss., r. 1227 ss. (riportato da Tambornino, op. cit. alla nota 45, p. 9).
[51] Orig. *Contra Cels.* VI 39; VIII 34 e 58.

Capitolo VIII
IL MONOTEISMO SOLARE

A questa tendenza a sminuzzare il divino in un'infinità di esseri demonici si opponeva un'altra corrente religiosa che mirava a stabilirne l'unità. Anche qui una caratteristica propria della religiosità greca si congiunse ad influenze orientali. Già per Eschilo il suo Zeus si amplia a divinità universale [1] e nella filosofia greca la linea monoteistica porta da Senofane alla Stoa, attraverso Eraclito. Anche la teologia orfica mostra assai presto la tendenza ad unire piú divinità in una e a considerare tutti gli dèi come irradiazioni diverse di un'unica essenza divina [2]. Abbiamo però anche visto come le divinità orientali, Serapide ed Iside in particolare, si fondessero con quelle greche e si estendessero a divinità universale [3]. A prescindere dalle formule già ricordate che sottolineano l'unità di piú dèi, questa idea trova talora espressione nell'aggiunta dell'appellativo di « pantheos » al nome di una divinità, come p. es. a quello di Hestia in un'iscrizione del III sec. a. C. ad Alessandria, o a quello di Asclepio in una iscrizione di Epidauro del II o III sec. d. C. Pantheos appare infine

---

[1] Aesch. *Hel.* fr. 70; vedi sopra, p. 110 s.
[2] Fr. 239 e 168 Kern; vedi sopra, p. 84.
[3] Vedi sopra, p. 327 ss.

pure come divinità a sé [4]. Tale processo di elevazione a dio universale nell'impero romano si compí in misura crescente per il dio del sole a partire dal III sec. d. C. Il culto di Helios appare poco importante presso i greci [5], salvo in alcuni luoghi come Rodi, dove veniva praticato da tempi antichi [6]. Sappiamo però che era antica consuetudine quella di pregare Helios all'aurora e al tramonto. Perfino Socrate la seguiva, e quanto fosse radicata lo attesta la lagnanza del papa Leone Magno che esistessero cristiani che salutavano il sorgere del sole « con spirito pagano » [7]. Eschilo chiama una volta il sole « alimentatore della natura della terra » [8], Sofocle « guida di tutti gli dèi » [9], e presso gli orfici, che lo confondevano con Apollo, Asclepio, Zeus, Ade e Dioniso, il sole è detto « generatore del tutto » (παγγενέτωρ) [10]. Tutto questo però non avrebbe procurato al dio del sole una posizione cosí preminente, se al suo culto non fosse venuto un rinvigorimento dall'Oriente. Non è un caso che il sole abbia una posizione centrale nella teologia del siro Posidonio: esso per lui è il dio creatore (δημιουργός), lo spirito del mondo onde proviene ogni vita [11]. Anche se Posidonio ha rivestito questo concetto dei panni della filosofia greca, esso è tuttavia sostanzialmente un'eredità religiosa della sua patria, la Siria. In essa Eliopoli (Baalbek) ed Emesa erano antichi centri del culto solare, come attestano ancora oggi le imponenti rovine dei templi [12]. Da Emesa Eliogabalo fece venire a Roma il feticcio del sole per sostituirlo a Giove [13], ed Aureliano, dopo aver distrutto la potenza di Palmira, che era stata anche un centro del culto solare, elevò Helios a dio dell'impero [14]. Però ad innalzare il dio del sole

[4] Cfr. F. Jacobi, Πάντες θεοί, Diss. Halle 1930; F. Pfister in « Philol. Wochenschr. » 1933, col. 378 ss.; « Archiv für Pap. » II (1903), p. 546; *Corp. Inscr. Graec.* IV 1038; *Corp. Inscr. Lat.* VI 557 s.

[5] Pind. *Ol.* 7, 54 ss.

[6] Aristoph. *Pax*, 406 ss.

[7] Hes. *Op.* 339; Plat. *Conv.* 220 D; *Leg.* X 887 DE; Luc. *De salt.* 17; Leo Magnus, *Serm.* 27, 4.

[8] *Agam.* 633.

[9] *Oed.* R. 660 s.; cfr. anche il fr. 1017, la cui autenticità è stata sospettata a torto (cfr. E. Pfeiffer, *Stud. zum ant. Sternglauben* [cit. a p. 357 n. 2], p. 43).

[10] Fr. 297 a, 239 a-b, 236 Kern.

[11] Cfr. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* (1926), p. 365 ss.

[12] Macrob. *Sat.* I 23, 10; Athen. XIV 693 E (dove Ἐμεσηνοῖς è congettura del Wilamowitz).

[13] *Hist. Aug.*, *Heliogab.* 1; 17; *M. Aur. Ant.* 26; *Carac.* 11; 7.

[14] *Hist. Aug.*, *Aurelian.* 4; 31; 41; Zosim. I 64.

a cosí grande importanza non contribuí solo il culto siriaco di Baal, ma anche l'Egitto, questo paese di antica civiltà, vi ebbe la sua parte. In Egitto già da tempi antichissimi fioriva la venerazione del dio solare Ra, di cui il faraone era considerato l'incarnazione. Nel XVI sec. a. C. Amenofis IV aveva tentato di imporre il culto del sole come dio unico, della cui universalità testimonia il suo inno a lui dedicato. In Egitto, inoltre, nel periodo ellenistico Serapide ed Helios si fusero in un'unica essenza divina. Infine prestò al monoteismo solare un aiuto che non fu certo il minore il dio persiano della luce Mitra, penetrato nella corte imperiale a partire dall'età di Commodo, e il cui culto fu portato dai soldati in tutte le parti dell'impero. Dopo la riforma di Diocleziano la religione di Mitra fu professata di preferenza dagli imperatori come culto dell'« invincibile dio sole » (*sol invictus*). Monoteismo solare infatti si può chiamare la religione professata da Costanzo Cloro, padre di Costantino [15], condivisa anche dall'ignoto autore di un panegirico rivolto a lui nell'anno 313. Il dio Uno è qui chiamato « autore supremo di tutte le cose, che ha tanti nomi quante sono le lingue che ha dato ai popoli », e di lui si dice o che « la sua forza divina e il suo spirito sono diffusi in tutto il mondo e commisti a tutti gli elementi » o che « è una forza al di sopra di tutti i cieli, e dall'alto della sua rocca contempla la sua opera » [16]. Anche secondo l'orazione di Giuliano *Al re Helios*, in cui Helios è occasionalmente equiparato a Mitra, il sole è la rivelazione del dio supremo nel mondo visibile, la forma fenomenica dello spirito divino [17].

Cosí nel passaggio dal IV al V sec. Macrobio poteva scrivere: « Se i poeti riconducono al sole quasi tutti gli dèi che esistono sotto il cielo, non lo fanno per consiglio d'una vana superstizione, ma per quello della ragione divina. Se infatti il sole, come ammettevano gli antichi, è principe e guida delle altre stelle e da solo governa i pianeti; e se il corso delle stelle, come molti credono, ordina in conformità alla forza di quelle lo svolgersi delle vicende umane, e anche, come manifestamente credeva Plotino, lo rivela, dobbiamo allora riconoscere, per conseguenza, che il sole, che guida

---

[15] Eus. *Vita Constant.* I 17; 27.
[16] *Paneg. IX ad Constant.*, cap. 26.
[17] Iulian. *Or.* IV 133 A, 134 AB, 154 B.

le stelle le quali regolano le nostre cose, è la causa di tutto quel che avviene intorno a noi... Le diverse forze del sole hanno dato agli dèi i loro nomi. Perciò i primi filosofi hanno chiamato Uno il tutto. La forza del sole che serve alla profezia e alla medicina si chiamò Apollo; quella che produce il linguaggio, Mercurio. È pure una forza del sole quella che fa sorger le messi, e un'azione di lui quella che fa nascere i frutti. Da ciò sono sorti anche i nomi degli altri dèi, che stanno in particolare e misteriosa relazione col sole... Che l'insieme di tutte le influenze debba riportarsi alla potenza del sole, lo mostrano pure in fine i teologi, quando nelle loro iniziazioni gli si rivolgono con la seguente breve preghiera: "Signore del tutto, Helios, tu anima del mondo, forza del mondo, luce del mondo!". E che il sole sia tutto, lo attestano anche i seguenti versi di Orfeo:

> Ascoltami, tu che spingi incessante e precipite in cerchio pel cielo il tuo disco radiante in vortice turbinoso, magnifico Zeus Dioniso, Padre del mare e della terra, Sole aureo e splendente, che tutto generi e muovi »[18].

Dall'impostazione astronomico-astrologica di una tale esposizione appare che pure la posizione del sole nel cosmo come guida dei pianeti ha contribuito a far concepire Helios come il dio in sé. A ciò corrisponde perfettamente anche il fatto che a partire dal 321 cristiani e pagani considerarono festivo il giorno consacrato al sole, che iniziava la settimana planetaria[19], e che la chiesa cristiana spostò nel 354 la festa della nascita di Gesú dal 6 gennaio al 25 dicembre, natalizio del sole invincibile[20].

Cosí alla fine dell'antichità al di sopra della torbida mischia dei demoni, attraverso la nebbia fluttuante, s'alza ancora una volta l'antico dio solare ellenico, che ora non è piú soltanto colui che « tutto scorge e conosce », ma si è elevato a dio universale, creatore, conservatore e guida dell'universo. E i suoi raggi rianimano di nuovo la vita religiosa, impallidita in questo periodo.

---

[18] Macrob. *Sat.* I 17, 2-6; 23, 21-22 (*Orph.* fr. 238 Kern).
[19] *Cod. Theodos.* II 8 1; Eus. *Vita Constant.* IV 18; Sozom. *Hist. eccl.* I 8.
[20] Vedi H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (1911²).

Capitolo IX

LA FILOSOFIA QUALE SURROGATO DELLA RELIGIONE

La religiosità greca non si è mai esaurita nel culto ufficiale degli dèi: non solo un aspetto religioso si ritrova in tutta l'opera dei poeti greci, a cominciare da Omero; ma anche i filosofi, per quanto spregiudicatamente considerino il mondo e la vita, sono per lo piú animati da un sentimento pio. È insito nella natura delle cose che religione e filosofia debbano toccarsi quando la fede e il pensiero si volgono ai problemi ultimi e piú profondi: entrambe s'incontrano col divino e cercano di figurarselo, quella nel mito, questa per concetti. Perciò si può anche riassumere lo sviluppo della filosofia greca come la evoluzione dal mito al logos. L'elasticità del mito greco, che non s'irrigidí mai nel dogma, da un lato facilitò la filosofia a seguire la sua strada, tanto che i conflitti tra quella e la religione sono eccezionali; dall'altro rese piú difficile allo spirito greco, che si muoveva di preferenza tra immagini plastiche, di liberare completamente le cose dal loro involucro mitico. Ciò non ostante il processo di dissoluzione della religione greca, di cui osservammo l'inizio già nel V sec. a. C.[1], procedé senza sosta. L'evemerismo, che dal culto vigente del principe trasse le conseguenze per

[1] Cfr. sopra, p. 203 ss.

l'origine della religione, e l'epicureismo, che negava agli dèi qualunque intervento nel mondo, minacciarono le basi stesse della vita religiosa; la stoa poi, se anche intrattenne rapporti amichevoli con la fede popolare trasformando gli dèi in allegorie delle forze fisiche ed etiche, lasciò però trasparire troppo chiaramente questo suo modo di procedere per non arrecar danno alla credenza nell'azione degli dèi personali. Nei primi due secoli dell'impero romano tale processo di dissoluzione si accelerò, né poterono arginarlo le riforme religiose di un Augusto e di un Adriano. Era opinione comune che una vita nell'al di là, nel regno dei morti, con il giudizio, i premi e le pene, fosse una favola, a cui non credevano piú nemmeno i bambini [2]; e Luciano nelle sue satire menippee riversa incessantemente la sua derisione non solo su di essa, ma anche su tutto il mondo degli dèi olimpici, con a capo lo Zeus « invecchiato », e sul culto ad esso dedicato: preghiere, sacrifici ed oracoli [3]. Ed il pio Eliano riconosce come principale prerogativa dei barbari il fatto che non esiste tra loro alcun ateo come Epicuro ed Evemero, anzi sembra che la fede negli dèi abbia trovato rifugio presso di loro [4].

Si può dunque affermare che nell'ellenismo e nell'impero romano esiste una doppia religione: la fede popolare delle grandi masse, profondamente compenetrata di elementi orientali, che dà luogo alle superstizioni e alle frodi piú grossolane, come quelle di Alessandro di Abonutico deriso da Luciano, e la religione filosofica delle classi colte, che si colora della dottrina delle diverse scuole.

Tale strato superiore non deve essere considerato né troppo sottile né limitato alle grandi città: esso era anzi diffuso per tutto l'impero fino ad ogni angolo piú remoto. Anche adesso il centro della filosofia resta Atene, dove Marco Aurelio istituí quattro cattedre pagate dallo stato per le quattro principali scuole filosofiche: l'accademia, il peripato, la stoa ed il « giardino » (epicureismo). Ci si può fare un'idea dell'attività di queste scuole considerando che il solo Teofrasto ebbe in 35 anni d'insegnamento 2.000 allievi, tra cui il poeta Menandro e il medico Erasistrato, il quale con le sue ricerche sul sistema nervoso e sul cervello raggiunse il punto piú

---

[2] Diod. I 93, 3; Iuven. I 2, 149 ss.; Plut. *De aud. poet.* 2, p. 17 C ss.
[3] Luc. *Icaromen.* 24 (Ζεὺς παρηβηκώς).
[4] Aelian. *Var. hist.* II 31.

alto dell'anatomia antica [5]. Anche Aristarco di Samo, lo scopritore del sistema eliocentrico, fu alunno del fisico peripatetico Stratone di Lampsaco. Ma anche in altre città, quali Alessandria, Rodi, Tarso, ove s'era stabilita specialmente la scuola stoica [6], e non per ultima Roma, s'insegnava filosofia. Epitteto insegnò a Nicopoli nell'Epiro, e un'iscrizione rupestre nella lontana Pisidia celebra il figlio della schiava come « fonte di benedizione e di gioia » [7]. Comunità epicuree, come mostrano le lettere di Epicuro, esistevano già durante la vita del fondatore in diverse città, e la grande iscrizione di Diogene di Enoanda in Licia attesta che ancora alla fine del II sec. d. C. in questa remota cittadina dell'Asia Minore per opera d'un accolito entusiasta la dottrina epicurea era stata resa accessibile ai cittadini sulla parete di un portico pubblico [8]. Né si deve sottovalutare l'interesse dei principi e di altre personalità altolocate per la filosofia. Lo stoico Perseo dimorò lungo tempo alla corte di Antigono Gonata. Sfero, un alunno di Cleante, fu per un certo tempo pedagogo del re Cleomene di Sparta, l'ardito riformatore sociale, e Blossio di Cuma, alunno dello stoico Antipatro di Tarso, fu amico di Tiberio Gracco di cui forse non mancò d'influenzare le aspirazioni di riforma sociale [9]. Della massima importanza fu l'amicizia di Panezio con Scipione Minore, Lelio e altri personaggi romani, ché in questa cerchia fu trapiantata quella mentalità e quell'educazione nutrita di cultura greca, che i romani chiamarono *humanitas*, i cui rappresentanti piú influenti furono Cicerone e Seneca, che la trasmisero all'età moderna. Areio Didimo ebbe alla corte di Augusto un posto quasi di consigliere spirituale, e l'imperatrice Plotina, moglie di Traiano, in una lettera conservata da un'iscrizione [10] mostra il massimo interesse per l'assegnazione della carica di capo della scuola epicurea ad Atene. Adriano degnò Epitteto della sua amicizia personale, Marco Aurelio trovò nella filosofia stoica il sostegno per la sua vita piena di prove e per i

---

[5] Diog. Laert. V 37 e 57.

[6] Strab. XVI 67; cfr. H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tharsos im Augusteischen Zeitalter*, « Forsch. zur Rel. u. Lit. d. Alten und Neuer Testam. » 1913, p. 107 ss.

[7] G. Kaibel in « Hermes » XXIII (1888), p. 542 ss.

[8] Ediz. di J. William, 1907 [e di A. Grilli, Milano-Varese 1960].

[9] Plut. *Cleom.* 2; *Tib. Gracch.* 8; 17; 20; cfr. F. Örtel, *Die soziale Frage im Altertum*, in « Neue Jahrbücher für Wiss. und Jugendbildung » 1927, p. 11.

[10] Dittenberger, *Syll.*^{3} 834.

difficili doveri della sua carica. Gallieno e Salonina figuravano nell'uditorio di Plotino, e l'imperatore ebbe l'amichevole pensiero di donare al pensatore estraneo al mondo un luogo per fondare una città di filosofi, che doveva chiamarsi Platonopoli. E alla fine della filosofia antica c'è l'infelice ministro del re goto Teodorico, Boezio, che, imprigionato e piú tardi giustiziato in seguito a una calunnia, compose in prigione il trattato su *La consolazione della filosofia*, ultima valida testimonianza del fatto che ad un uomo meditativo la filosofia antica serviva per la pace dell'anima nel vivere e nel morire.

L'influenza della filosofia greca dipende dal fatto che questa non restò mai un fatto privato degli eruditi, ma sin dal principio fu aperta al pubblico. Ciò vale ancora di piú per la filosofia ellenistica, a cui non manca un vero e proprio carattere propagandistico e che diventa una filosofia popolare nel senso migliore della parola. A tal fine essa si serviva di mezzi letterari di varia sorta: le esortazioni alla filosofia (προτρεπτικοὶ λόγοι), le consolazioni nella disgrazia (παραμυθητικοὶ λόγοι), i catechismi o brevi sommari delle dottrine più importanti, come le *Massime capitali* (κύριαι δόξαι) di Epicuro, il *Manuale* (ἐγχειρίδιον) di Epitteto, i *Versi aurei* (χρυσᾶ ἔπη) dei neopitagorici e anzitutto le *diatribe*, cioè discorsi e trattazioni popolari, usati di preferenza da cinici e stoici. Con la sua mescolanza di scherzo e serietà, il suo tono predicatorio, la facile presentazione di pensieri filosofici, i suoi motti, la sua raffigurazione satirica delle debolezze umane e dei difetti comuni, con il suo ammonimento penetrante, immediatamente rivolto all'ascoltatore, la diatriba praticata da oratori vaganti di città in città, che concepivano la loro professione come una missione ed un messaggio di dio all'umanità, fu il mezzo piú importante per scuotere le grandi masse dalla loro irriflessività e per discutere dinanzi a un pubblico piú vasto questioni pratiche di vita ancor piú che teorie scientifiche. Se questi discorsi, da cui sorse poi la predica (ὁμιλία) cristiana, fossero soltanto orali o trovassero in seguito invece la via della letteratura, come p. es. in Dione di Prusa o in Massimo di Tiro, era questione secondaria; ed in essi era meno importante la novità dei pensieri che l'originalità della personalità e la capacità non solo d'intrattenere gli ascoltatori, ma di penetrare nei loro cuori, di convertirli, se vogliamo

usare questa parola [11]. Questo naturalmente non era dato a tutti, e cosí si dava anche il caso di molte noiose tirate moralistiche. L'accusa della discordanza tra la dottrina e la vita dei filosofi fu un luogo comune di cui la satira si serví molto; ma l'influenza di coloro che visibilmente vivevano la propria dottrina e, presi dalla verità, della loro convinzione, sapevano anche affascinare gli ascoltatori, ne risultava tanto piú duratura e profonda.

È difficile delimitare e precisare la parte che le diverse correnti filosofiche ebbero nella vita religiosa del tempo; si deve però tentare di farlo almeno con alcuni accenni. La parte del leone spetta in ogni caso alle due scuole ellenistiche predominanti, l'epicureismo e la stoa, accanto alle quali le altre figurano come complementari.

L'influenza dell'epicureismo fu soprattutto negativa. Confinando l'attività degli dèi del tutto al di fuori del mondo e lasciando loro solo l'eternità e la beatitudine e con ciò una certa sublimità, l'epicureismo, pur se poté in caso di bisogno giustificare ancora la partecipazione al culto, eliminò in effetti ogni rapporto personale dell'uomo con dio. La massa sentí infatti per istinto che esso non era altro che un ateismo pratico e questo veniva anche rimproverato agli epicurei [12]. Dai suoi adepti Epicuro fu pateticamente celebrato come liberatore da ogni follia religiosa e dall'inerente sentimento d'angoscia; e in realtà la lotta instancabile e coraggiosa contro ogni forma di superstizione costituisce il lato piú simpatico di questa filosofia. Dal punto di vista morale l'epicureismo è orientato in senso assolutamente individualistico. Certo il fine, nello spirito del fondatore, non è una vita di piaceri sensoriali, bensí l'equilibrio dell'anima raggiungibile con la disciplina dei desideri, la pace dello spirito (ἀταραξία τῆς ψυχῆς); ma per conservare tale condizione si richiede l'allontanamento dalla vita pubblica: « vivi in disparte » (λάθε βιώσας) [13] dice il monito, e questo punto di vista egocentrico è temperato solo dalla consuetudine della amicizia con i propri simili. In questa filosofia dell'arte di vivere, che pondera con

---

[11] Un esempio è la storia di Senocrate e Polemone (Diog. Laert. IV 16). Cfr. W. A. Heckel, *Die Bekehrung im klass. Altertum*, in « Zeitschr. für Religionspsychologie » III (1910), p. 15 ss.
[12] Una testimonianza significativa in Luc. *Alex.* 38.
[13] Plut. *De lat. viv.* 4.

tranquillità e prudenza piacere e dolore, c'è cosí una tendenza all'idillio, alla pacata solitudine.

Assai piú forte è lo spirito religioso della stoa. La sua fede nella razionalità del mondo, nel logos, nella provvidenza (πρόνοια) divina che tutto governa, la rende accetta ad ogni anima religiosa, tanto piú che, con l'interpretazione allegorica dei miti, essa getta anche un comodo ponte alla fede popolare. Quanto diffusa fosse una tale fede nella provvidenza appare dal fatto che è stata accolta persino in un documento pubblico come la celebre « iscrizione calendariale » di Priene del 9 d. C. [14]. Coloro per i quali il panteismo filosofico della stoa era troppo elevato, potevano adattarsi a un teismo popolare, come fece l'autore dello scritto *Del mondo* (περὶ κόσμου), che riassume cosí la sua spiegazione dei rapporti tra dio e il mondo: « Quello che il nocchiero è sulla nave, il cocchiere nel carro, il corifeo nel coro, la legge per lo stato, il generale nell'esercito, dio lo è nel mondo » [15]. Nell'etica la stoa s'incontra con l'epicureismo per la esigenza di vincere le passioni, spinta nella stoa sino alla loro completa repressione (ἀπάθεια); se ne distingue però per la dichiarata tendenza sociale. Essa considera l'umanità non come la somma degli individui, ma come uno stato che comprende tutta l'umanità, in cui scompaiono le differenze di razza e nazione, greci e barbari, grandi e piccoli, poveri e ricchi, liberi e schiavi e tutti sono a pari diritto fratelli. L'idea del dovere, molto accentuata, richiede dal singolo che si ponga a servizio di quella totalità. In particolare si richiede la beneficenza e la carità verso i deboli e gli indigenti, e si pone come esigenza morale la filantropia (φιλανθρωπία), congiunta al rispetto di ogni singola personalità. « L'uomo è qualcosa di sacro per l'uomo » (*homo sacra res homini*) è una delle piú belle massime dell'umanitarismo stoico [16]. Personalmente lo stoico si educava alla resistenza e alla rinuncia, alla sopportazione delle pene e dei dolori come di fenomeni della vita voluti da dio, che costituiscono una parte necessaria ed essenziale degli eventi del mondo. Solo nel caso estremo, quando sembrava che la vita non

[14] Dittenberger, *Syll.*³ 458, r. 33 s.: ἡ πάντα διατάξασα τοῦ βίου ἡμῶν πρόνοια.
[15] *De mundo*, 6.
[16] Sen. *Epist.* 95, 33. Cfr. anche S. Lorenz, *De progressu notionis* φιλανθρωπίας (Diss. Leipzig 1914), p. 35 ss.; F. Marx, *Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande*, Bonner Rektoratsrede 1917, p. 13 ss.

valesse piú la pena d'esser vissuta, lo stoico ricorreva alla possibilità estrema di abbandonarla volontariamente; e, nel crollo burrascoso della repubblica romana e sotto il despotismo di alcuni imperatori, piú d'un uomo giusto riaffermò la sua libertà interiore e la sua dignità esteriore mediante il sacrificio della vita compiuto con stoico eroismo. La testimonianza piú impressionante del potere che questa filosofia esercitava davvero su tutta l'umanità, è data dal fatto che essa prestava tanto allo schiavo storpiato come all'imperatore che dal suo trono dominava il mondo la forza di rappresentare nella vita con valore e vera grandezza d'animo la parte assegnatagli dalla sorte, qualunque delle due fosse la piú difficile.

L'etica stoica è sorta dal cinismo, che continuava a viverle accanto come un padre piú rozzo. Il cinismo ebbe un significato religioso in quanto, tra tutte le scuole filosofiche greche, fu quello che espresse piú nettamente il monoteismo e combatté senza il minimo riguardo il culto politeistico. Che cosa avesse fatto già Menippo in derisione degli dèi olimpici e delle immagini dell'altra vita possiamo arguirlo dalle imitazioni di Luciano [17]. Ancora nel II sec. d. C. Enomao di Gadara giudica implacabilmente il culto delle immagini e la mantica, particolarmente odiata dai cinici, perché incompatibile con la libertà delle azioni umane da essi proclamata [18]. Con il loro ideale etico della liberazione dai bisogni e del ritorno alla natura i cinici rinnegavano per principio la civiltà come se fosse un traviamento. Comunque i loro attacchi erano rivolti a tutto quel che nel mondo era considerato grande e pregevole, come gli onori esteriori e la ricchezza, e la loro approvazione andava al semplice e al naturale. Anch'essi avevano i loro predicatori vaganti, come nel III sec. a. C. quel Telete che trattava dal punto di vista cinico qualunque problema della vita [19], Demetrio ripetutamente celebrato da Seneca [20], Demonatte di Cipro, di cui Luciano ha descritto l'amabile figura, e in fine quel Peregrino Proteo, che Gellio ci descrive come un serio asceta abitante in una capanna nei dintorni di Atene [21], e Luciano invece mette in caricatura; al che deve certo

---

[17] Cfr. R. Helm, *Lukian und Menipp* (1906).
[18] Eus. *Praep. evang.* V 34 ss.; VI 7.
[19] I frammenti sono citati da Stobeo.
[20] Sen. *De ben.* VII 29 ss.; *Vit. beat.* 18; *Epist.* 67, 14; 91, 19.
[21] Gell. XII 11.

aver dato occasione la stravaganza stessa del sant'uomo, che si gettò ad Olimpia volontariamente e teatralmente sul rogo. Tutti costoro cercavano di distogliere l'uomo dalla falsa valutazione dei beni della vita e di promuoverne la salvezza spirituale mediante una giusta presa di posizione di fronte al mondo. Nel periodo ellenistico il cinismo, con personalità quali Fenice di Colofone e Cercida di Megalopoli (III sec. a. C.), ha dato anche nuovo impulso alla poesia gnomica. Di questa produzione fa parte una poesia di Cercida, scoperta di recente, particolarmente notevole per i suoi attacchi violenti contro il dominio degli dèi sul mondo e per le sue minacce contro i ricchi, se essi « non servano iddio con la beneficenza e la carità »[22].

A partire dal primo secolo a. C. dottrine pitagoriche tornarono a rivivere nel cosiddetto neopitagorismo. Il pitagorismo piú antico era scomparso verso la fine del IV sec. a. C.; però l'interesse per le dottrine pitagoriche sembra non esser mai andato perduto del tutto, come attesta una loro esposizione tramandata anonima, ma da attribuire forse ad Agatarchide (II sec. a. C.)[23]. Un altro indizio della persistenza del pitagorismo lo abbiamo in un monumento funebre proveniente da Filadelfia in Lidia, appartenente all'inizio del I sec. d. C., ma che vale almeno per una generazione indietro, poiché i genitori del defunto difficilmente gli avrebbero dato il nome di Pitagora, se non avessero essi stessi fatto parte della setta[24]. Le iscrizioni e le figure di questa lapide mettono in luce la fede e il modo di pensare dei neopitagorici. La Y allude all'immagine, nota dalla favola di Prodico, delle due vie della virtú e del vizio, le quali, secondo i pitagorici che le trasferivano negli inferi, dovevano condurre alla beatitudine del pio e alle pene del dannato. La stessa immagine delle vie della vita s'incontra anche nello scritto, all'incirca contemporaneo, intitolato *Tavola di Cebete*[25], che vuole esporre la dottrina stoica dei beni, ma è commisto con molti elementi cinici e pitagorici. Se vi aggiungiamo inoltre i cosiddetti

---

[22] *Pap. Oxyrh.* VIII 1082, 1.

[23] Phot. *Bibl.* cod. 249, p. 438 b, in O. Immisch, *Agatharchidea* (« Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss. », philos.-histor. Kl. 1919).

[24] Cfr. A. Brinkmann, *Ein Denkmal des Neupythagoreismus*, in « Rhein. Mus. » N. F. LXVI (1911), p. 616 ss.

[25] *Cebetis Tabula* (ed. K. Prächter, 1893), 3 ss.

Versi aurei, posteriori, possiamo cogliere facilmente lo spirito del neopitagorismo. Come nel pitagorismo antico, anche in questa sua forma nuova il misticismo religioso e la filosofia si congiungono in una singolare unità. Decisiva è la fede in una vita e in un giudizio ultraterreni, che dà serietà al modo di vivere sulla terra. Si devono onorare gli dèi, gli eroi e i demoni sotterranei, amare i genitori e gli amici, non inquietarsi delle piccole mancanze del prossimo, conservare il dominio di sé di fronte a tutti i piaceri carnali, agire con giustizia ed esser contenti della propria sorte, condurre una vita pura e moderata e domandarsi ogni sera prima di addormentarsi: « In che ho mancato? che cosa ho fatto? che cosa ho trascurato di fare? ». Ad un'anima cosí purificata si rivela il rapporto tra gli dèi immortali e gli uomini mortali, e si schiude la speranza di diventare essa stessa un dio immortale dopo essersi liberata con la morte dal corpo. Qui dunque rivive l'antico dualismo pitagorico-platonico; ma per quanto il contegno etico e la serietà della vita siano degni di rispetto, la filosofia minaccia già qui di trasformarsi in teosofia, quando, come vediamo p. es. in Apollonio di Tiana [26], il dio vero e proprio viene distinto dagli altri dèi, e sorge quindi la tendenza ad interporre tra dio e il mondo un numero sempre piú grande di esseri intermedi. Anche il primo inno di Mesomede di Creta, un liberto e favorito di Adriano, tradisce la concezione mistica dell'essenza umana e della natura, propria del neopitagorismo [27].

Accanto alle scuole dogmatiche, domina larghi circoli anche lo scetticismo che, entrato con Arcesilao nell'accademia platonica, trovò in Carneade il suo piú geniale propagatore e nel I sec. a. C. ebbe nuovo impulso per opera di Enesidemo. Esso rivolse al mondo, sempre piú stanco delle lotte dogmatiche, la domanda di Pilato « Che cos'è il vero? ».

Se sembrava dunque che la ragione umana fallisse e il pensiero logico non portasse allo scopo della conoscenza, non restava altro che cercar di raggiungere la conoscenza (γνῶσις) attraverso una via soprannaturale e mistica. E in effetti questa fu a partire dal terzo

---

[26] Eus. *Praep. evang.* IV 13.

[27] Cfr. K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes*, in « Sitzungsber. der Akad. der Wissensch. in Wien », philos.-hist. Kl. CCVII (1928), Abhandl. I.

secolo la tendenza dominante nella vita spirituale. Neanche in quella bassa epoca lo spirito greco rinuncia del tutto al pensiero, e, preparato da Posidonio, da Filone, dal neopitagorismo e dal cosiddetto platonismo medio, a cui è da assegnare anche Plutarco, sorge — fondato da Plotino — col neoplatonismo l'ultimo grande sistema della filosofia greca. Ma accanto alla mirabile acutezza di pensiero e alla nobiltà di spirito del fondatore, si deve pur riconoscere che in questa filosofia, sorta in Egitto e i cui rappresentanti erano in prevalenza orientali, l'Oriente ha riportato vittoria sull'Ellade. Il disprezzo per il corpo, la fuga dal mondo, la contemplazione di dio nell'estasi quale forma piú alta possibile di conoscenza, infine la teurgia nella quale il filosofo si abbassa al livello di esorcista, incantatore di demoni e mago, sono tutti elementi non greci, la cui accoglienza rivela l'irrompere nella vita spirituale greca della concezione magica del mondo, propria degli orientali, che ora s'impone egualmente a pagani e cristiani. Nei successori di Plotino tutto ciò si manifesta in misura sempre maggiore. Filosofia, occultismo e misticismo religioso si confondono completamente, e la filosofia neoplatonica, invece di cercare una spiegazione naturale e comprensibile del mondo, considera sua gloria accogliere nel proprio sistema, sempre piú elaborato nei particolari, dèi e demoni di tutti i popoli, e nello spalancare le porte ad ogni arte magica. Finí quindi per irrigidirsi in uno scolasticismo superstizioso e sterile, in un certo modo ancora riscaldato e animato solo da una stanca e rassegnata religiosità.

Di pari passo con questo sviluppo filosofico si maturò una forma del misticismo antico, spiritualmente affine al neoplatonismo e come questo sorta in Egitto, la quale si è fissata nei cosiddetti scritti ermetici ed in particolare nel piú importante di essi, il *Poimandres*[28]. Anche qui appare la profonda ed intima parentela tra lo gnosticismo cristiano e quello pagano[29]: entrambi vogliono giungere attraverso l'unione del pensiero con una rivelazione mistica

---

[28] Cfr. R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (1904), e *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 126 ss. L'accenno piú antico si trova in Marziale, V 24. Anche Plutarco, *De Is. et Osir.* 61, p. 375 F, conosce già le Ἑρμοῦ λεγόμεναι βίβλοι. L'affinità dell'ermetismo col platonismo e col pitagorismo è testimoniata da Arnobio II 13: *qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini.*

[29] H. Leisegang, *Die Gnosis* (1924).

e soprannaturale alla conoscenza del sopramondo che sta dietro il mondo fenomenico, e quindi della vera natura di dio, del mondo e dell'uomo, i tre esseri divini che in fondo sono l'Uno [30].

Nello stesso senso sono orientati i cosiddetti oracoli caldèi, un poema religioso composto attorno al 200 d. C., che, insieme a una mescolanza di dogmi platonici, neopitagorici e stoici, espone una dottrina mistica della salvezza.

Molti di questi ultimi prodotti del pensiero ellenico, compenetrato di concezioni orientali, sono passati nella chiesa cristiana, nel frattempo giunta alla vittoria, cosí che anche per il trionfo di questa sull'ellenismo è valida l'importante sentenza di Seneca sugli ebrei del mondo antico: *victi victoribus leges dederunt* [31].

---

[30] *Poimand.* 14; cfr. Stob. *Ecl.* I 704.
[31] Sen. in Augustin. *De civ. dei*, VI 11.

Capitolo X
TIPICI RAPPRESENTANTI DELLA RELIGIOSITÀ ELLENISTICA

Per il periodo dell'ellenismo e dell'impero romano è molto piú difficile che per i due periodi precedenti mettere in rilievo individui singoli dotati di spiccata religiosità personale. Una ragione esteriore di questo fatto è la frammentarietà dei documenti, specie della poesia del periodo ellenistico. Ancora piú importante è una ragione intrinseca, insita nella struttura spirituale dell'epoca. La cultura greca diventa adesso civilizzazione: la direzione della vita spirituale non appartiene piú alla religione, all'arte, alla poesia, ma alla filosofia e alla scienza; e poiché, come abbiamo visto, è la filosofia che nelle classi superiori determina sovente in luogo della religione la concezione e il modo di vivere, ne consegue naturalmente che anche le personalità religiose che si elevano al di sopra della massa si trovano quasi esclusivamente negli ambienti filosofici. Anche la poesia religiosa, quando ha veramente qualcosa da dire, è in mano ai filosofi; e tra gli storici solo Polibio e Plutarco mostrano una concezione del mondo e della vita raggiunta con un pensiero indipendente. Queste condizioni sono state decisive per la scelta, apparentemente unilaterale, delle personalità introdotte nelle pagine seguenti.

26.

SENOCRATE

Il secondo successore di Platone nella direzione dell'accademia fu un uomo strano. Allo stesso Platone non erano sfuggite la lentezza spirituale e la mancanza di grazia di questo allievo dedito a lui anima e corpo. Ma questi difetti erano compensati da una profonda serietà nella concezione della vita, dal grandissimo dominio di sé e dalla forza inflessibile del carattere. Con la meditazione e l'esercizio del silenzio quotidiani, conformi alla prassi pitagorica, Senocrate si educò al raccoglimento interiore e alla fermezza d'animo. Senza crearsi una famiglia, condusse una vita quasi monacale. La sua resistenza a tutte le tentazioni della carne e la sua assoluta incorruttibilità erano note a tutta la città. Il suo amore per la verità era talmente al di fuori di ogni dubbio, che nelle testimonianze giudiziarie non gli si richiedeva alcun giuramento. La sua mitezza e il suo amore per gli uomini erano cosí grandi che talvolta se ne abusava, ed un bel lato del suo carattere era la simpatia per gli animali, che gli fece proteggere un passero dal falco. Come insegnante produceva grandissima impressione, e la tranquillità e la superiore serietà con cui accolse durante una lezione le petulanti interruzioni di un giovane brillo, gli guadagnò in questo un discepolo entusiasta, suo successore: Polemone. Godeva anche la stima generale in tal grado, che quando passava per la strada lo si scansava con profondo rispetto, e si era convinti che non potesse esserci alcuno, per quanto arrogante, senza riguardi e insensibile, che non fosse preso da stima e rispetto alla sola vista di Senocrate. Egli seppe dimostrare fermezza e dignità anche di fronte a principi come Dionisio e Filippo, Alessandro ed Antipatro [1].

Questa ammirabile condotta di vita morale aveva per fondamento una concezione del mondo singolare e in parte fantastica e astrusa. Lasciando da lato i particolari della sua filosofia pitagorizzante, consideriamo solo quel che caratterizza la sua religiosità. Per quanto riguarda la religione popolare, egli ne interpretò gli dèi come potenze cosmiche. Quali dèi visibili riconobbe il sole, la luna, i cin-

[1] Diog. Laert. IV 6 ss.; Plut. *De vit. pud.* 11; Athen. XII 530 D; Aelian. *Var. hist.* XIII 30; Plut. *Phoc.* 27.

que pianeti e il cielo delle stelle fisse [2]. Oltre a ciò ammise però, come abbiamo ricordato (sopra, p. 365), un gran numero di demoni buoni e cattivi, che si agitano nel mondo al di sotto della luna [3], e contribuí cosí alla fatale demonizzazione della religione greca. Secondo la concezione orfico-platonica anche Senocrate vide nel soggiorno terreno dell'anima, che del resto distingue dallo spirito immortale, una prigionia, dalla quale essa è liberata con la morte [4]. Quindi la vita fisico-sensuale deve esser sottoposta a rigida disciplina. Di questa fa parte anche l'astensione dal mangiar carne, secondo il principio attribuito all'eroe eleusino Trittolemo di non uccidere alcun essere, da cui conseguiva pure l'esclusione del sacrificio cruento. Il senso d'un tale comandamento era di « dare alla vita un carattere piú mite » [5]. Del resto Senocrate attribuiva anche all'anima delle bestie, benché considerata da lui irragionevole, un presentimento del divino, mentre d'altra parte riteneva dannoso il nutrirsi di carni perché queste, appena digerite, rendono simili alle anime delle bestie irragionevoli [6].

È facile riconoscere la linea che da queste vedute teoriche di Senocrate, in particolare dal disprezzo del corpo, conduce al suo comportamento pratico; e se non si vorrà negare a questo la propria ammirazione, si dovrà tuttavia riconoscere, anche al semplice paragone con Platone, che in una tale religiosità predomina uno spirito non greco.

TEOFRASTO

Incomparabilmente piú sobria e razionale di quella di Senocrate appare la religiosità di Teofrasto, che dopo la partenza di Aristotele da Atene assunse la direzione della scuola peripatetica (322-287). Animato da una sete di conoscenza, che pure sul letto di morte gli faceva rimpiangere la brevità della vita umana che non bastava per acquistare una conoscenza completa [7], il creatore della

---

[2] Cic. *De nat. deor.* I 13, 34.
[3] Aët. *Plac.* I 7, 30; Plut. *De Is. et Osir.* 26.
[4] Olympiodor. *ad Plat. Phaedon.* 62 B, p. 66; Aët. *Plac.* IV 5, 1.
[5] Porphyr. *De abstin.* IV 22.
[6] Clem. *Strom.* V 87, 3; VII 32, 9.
[7] Cic. *Tusc.* III 28, 69.

botanica scientifica fu piú dotato per la ricerca empirica che per la speculazione teoretica. Come per il suo maestro, anche per lui le raffigurazioni mitiche degli dèi erano del tutto superate, ed egli trovava la causa ultima del mondo in dio, che secondo lui equivaleva allo spirito (νοῦς). A questo attribuiva la provvidenza (πρόνοια), non nel senso di interventi arbitrari nel corso delle cose, ma come fondamento dell'ordine regolare e teleologico della natura [8], sebbene il suo sguardo imparziale notasse anche fenomeni che contraddicevano a un tale teleologismo [9].

Altamente indicativo per Teofrasto è che la ricerca empirica influí pure sostanzialmente sulla formazione delle sue idee religiose. Infatti, possiamo vedere in lui il primo storico greco delle religioni [10]. Dalle ricerche di storia culturale gli sembrò di poter concludere che, come in un popolo ci sono degli atei, cosí vi erano dei popoli che non avevano alcuna religione o ne avevano una cattiva, p. es. con sacrifici umani e cannibalismo, che però sono andati in rovina appunto per tale loro anormale natura. Ma in genere la religione si sviluppò insieme con le altre forme della civiltà lentamente attraverso periodi incalcolabili, come p. es. nell'antico Egitto. Le forme del culto furono agli inizi piú pure e piú liete: da principio si sacrificavano erbe, poi frutta, quindi alimenti piú pregiati come il vino, il miele, l'olio; e solo quando, sotto la spinta della fame e delle strettezze derivanti dalla guerra, gli uomini si abituarono ad uccidere gli animali, si cominciò a macchiare gli altari col sangue delle vittime. Bisognava da questo traviamento tornare di nuovo al costume antico di offrire agli dèi donativi di frutta, e al giusto sentimento originario della parentela di tutti i viventi, che non permette l'uccisione degli animali innocenti. Tutt'al piú si può giustificare quella degli animali nocivi. In realtà però i sacrifici e i banchetti sacrificali sono diventati un mezzo dei piaceri umani che servono per soddisfare l'avidità, mentre la divinità non bada alla grandezza e al valore del sacrificio, ma si contenta anche del dono piú umile purché sia offerto con un senti-

---

[8] Minuc. Fel. *Oct.* 19, 11; Stob. *Ecl.* I 206.
[9] *Metaph.* 18 s., 28 ss., 34.
[10] Grazie alla sua opera Περὶ τὸ θεῖον ἱστορίαι (Diog. Laert. V 48), sulla quale si basavano gli altri suoi trattati Περὶ θεῶν e Περὶ εὐσεβείας.

mento pio [11]. Anzi il sacrificio piú gradito alla divinità consiste nell'agire moralmente in tutti i nostri rapporti con il prossimo [12]. Con ciò cadono naturalmente per Teofrasto tutte le forme piú basse di religiosità, come il timore dei sinistri presagi d'ogni sorta e il tentativo di ovviare ad essi mediante mezzi cultuali, come purificazioni ed espiazioni: per lui tutto questo non è che superstizione (δεισιδαιμονία), nella quale vede una debolezza di fronte alla divinità (δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον) [13] e che ha le sue radici in una concezione inferiore, e perciò erronea, degli dèi stessi [14].

Dal punto di vista etico Teofrasto aderiva abbastanza strettamente alle teorie di Aristotele: definiva anche lui la virtú come un medio tra gli estremi [15], si teneva alla misura in tutte le cose e respingeva l'esagerato ideale stoico dell'apatia [16]. Trattò il comportamento etico degli uomini anche da un punto di vista psicologico e pose ad es. il problema « se il carattere dipenda da esperienze casuali e se sotto la spinta delle sofferenze fisiche receda dalla via della virtú ». A commento di ciò raccontava che Pericle morente ad un amico andato a visitarlo aveva mostrato un amuleto messogli dalle donne della famiglia, osservando che l'amico poteva vedere quanto egli stesse male dal fatto che aveva tollerato tale assurdità [17]. Anche certe osservazioni sull'azione salutare della musica attestano il suo interesse per i problemi psicofisici [18]. Teofrasto ha una decisa preferenza per la vita contemplativa, un'inclinazione al quietismo. Perciò consiglia al pensatore e al ricercatore di tenersi lontano dal matrimonio, e lui stesso non ne ha contratto [19]. Apprezza invece l'amicizia [20]. Si tiene fuori dalla politica, che secondo la sua esperienza viene facilmente in conflitto con l'etica [21], e si mostra figlio del suo tempo rendendo omaggio all'idea di una parentela di tutti gli uomini e alla mentalità cosmopolitica [22].

---

[11] Porphyr. *De abstin.* II 5 s., 7 s., 12 ss., 20 ss.
[12] Stob. *Flor.* III 50.
[13] *Charact.* 16.
[14] Porphyr. *De abstin.* II 7.
[15] Stob. *Ecl.* II 6, 14.
[16] Cic. *Tusc.* V 9, 24.
[17] Plut. *Pericl.* 38.
[18] Apollon. *Hist. mirab.* 49; Athen. XIV 624 A.
[19] Hieron. *Adv. Iovin.* 47 s.
[20] Gell. I 3, 23 s.; Plut. *De frat. am.* 20.
[21] Plut. *Aristid.* 20.
[22] Porphyr. *De abstin.* III 25.

Teofrasto era quasi piú un erudito che un filosofo. Pure poco mancò che perfino quest'uomo pacifico ed amabile non fosse vittima d'un processo di empietà; ma la stima generale verso di lui era cosí grande che fu prosciolto. E quando nel 306 un certo Sofocle tentò di sciogliere con una legge le scuole filosofiche di Atene, egli abbandonò la città, ma poco dopo poteva ritornarvi e il promotore della legge veniva condannato per illegalità [23].

Teofrasto ci appare dunque come il prototipo di una religiosità illuminata, con un lieve colorito romantico, che senza avviare ad una nuova concezione del divino custodí fedelmente ed accrebbe le preziose cognizioni sul mondo e su dio che aveva ereditate.

EPICURO

La religiosità di Epicuro e dei suoi seguaci costituiva già per gli stessi antichi un enigma: poiché come si può parlare di religiosità e di devozione quando si nega agli dèi ogni influenza sul mondo e ogni cura dell'umanità? Pure Epicuro ha preteso energicamente per sé e per la sua dottrina il carattere della religiosità, e poteva farlo allo stesso diritto di un Reimarus e di altri deisti del XVIII secolo. « Ateo — scrive Epicuro all'amico Meneceo — non è chi trascura gli dèi del volgo, ma chi trasferisce agli dèi le idee del volgo » [24]. E in un frammento ritrovato di recente si dice: « Io non intendo per devozione l'osservanza degli obblighi religiosi tradizionali, sebbene offrire sacrifici a tempo opportuno sia una manifestazione naturale della nostra natura;... ma tu, o uomo, considera come la piú grande beatitudine avere un giusto concetto delle cose, ché questo è il meglio che possiamo immaginarci nel mondo. Ammira questa capacità di pensare e onorala come qualità divina » [25].

Epicuro dunque pretende alla religiosità anzitutto per la sua posizione verso gli dèi. Egli nè ammette l'esistenza e attribuisce loro, che immagina soggiornare negli spazi tra mondo e mondo, l'immortalità, la perfezione e la beatitudine. Però proprio questa

[23] Diog. Laert. V 37 s.
[24] Diog. Laert. X 123.
[25] *Pap. Oxyrh.* II 215: cfr. H. Diels, *Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung,* in « Sitzungsber. der Berl. Akad. » 1916, Abhandl. XXXVII.

ultima qualità esclude che governino il mondo ed abbian cura dei mortali, e che possano aver bisogno di qualcosa ed essere accessibili a un qualunque affetto. Quindi ha tanto poco senso averne timore quanto attendersene una testimonianza qualsiasi di benevolenza [26]. Però anche con questi presupposti venerarli non è privo di senso, ma lo si dovrà fare, perché spetta loro un grado di sublimità piú elevato che a tutti gli altri esseri terreni. Il saggio pregherà e offrirà sacrifici, non per ottenere qualcosa dagli dèi, ma solo « pensando che le forze della natura ci sono superiori in potenza ed importanza ». A loro spettano tali onori. « Fai opera rassicurante e gradita se adempi ciò al tempo giusto, e onori con ciò la tua propria concezione del mondo, in quanto ti abbandoni al piacere materiale, rispondente alla nostra natura, che è di solito connesso a tale adempimento, e in quanto ti trovi pure in accordo con la tradizione. Solo non devi agire cosí per paura, né credendo di procurare un piacere agli dèi. Di che infatti dovresti temere? Che ti facciano un torto? Con un tale sospetto evidentemente li degraderesti... O credi forse, se hai fatto qualcosa di male, di renderti benevolo un dio con un sacrificio di mille buoi, o pensi che lui, come un uomo, in considerazione di ciò ti sconterebbe qualcosa sul giudizio? » [27]. La mantica è priva di senso, come anche la fede nel destino che essa presuppone e che Epicuro deride, come nega anche alla Tyche, il caso, qualsiasi carattere divino e qualunque sostanziale influenza [28].

Come non ha senso temere gli dèi, cosí non ne ha neppure l'angoscia di fronte alla morte e ad una presunta vita ulteriore: una tale vita non esiste, e la morte è solo l'annullamento di ogni sensazione. « Soltanto la giusta conoscenza che la morte non ci riguarda ci rende possibile di godere la vita mortale, in quanto essa non aggiunge a questa un'esistenza senza fine, ma le toglie l'assurda brama dell'immortalità. Nulla infatti è temibile nella vita per colui che ha veramente compreso come nel non vivere non ci sia niente di spaventoso... La morte non ci riguarda, poiché fino a quando siamo vivi essa non c'è, e quando c'è lei non ci siamo piú noi. La

[26] Hippol. *Phil.* XXII 3; Lact. *De ira dei*, 17, 1; 15, 5; Cic. *In Pis.* 25, 59; Luc. *Bis accus.* 2; Lact. *Div. inst.* VII 5, 3 ss.; Epic. Κύρ. δόξαι, 1.
[27] Philod. *De mus.* 14, 6; *De piet.* 108, 9 ss.; *Pap. Oxyrh.* II 215.
[28] Diog. Laert. X 133-135.

morte quindi non interessa né i vivi né i morti, dato che essa per i primi non esiste, e i secondi non esistono piú ». Questa concezione della vita e della morte non conduce affatto, secondo Epicuro, al pessimismo; giacché l'importante non è vivere il piú a lungo possibile ma apprendere l'arte di usare in modo giusto il tempo di vita assegnatoci [29].

Epicuro però pretende che anche la sua filosofia abbia un carattere religioso; essa concede in effetti quello che la massa, per le sue false concezioni degli dèi, del mondo, della vita e della morte, cerca invano nella religione: la liberazione dal timore e dall'angoscia, la tranquillità e la pace dell'anima. Poiché « chi dovrebbe essere superiore a colui, il quale ha per principio la devozione verso gli dèi, conserva sempre la libertà dal timore della morte, ha riconosciuto esattamente il fine naturale della vita, ed è persuaso che il bene supremo si può raggiungere e conseguire facilmente, mentre il peggiore dei mali o dura poco o causa poca sofferenza? » [30]. Cosí per Epicuro la sua stessa filosofia diventa religione. Essa è per lui il farmaco (φάρμακον) che guarisce mediante la conoscenza l'anima, malata d'ignoranza e di credenze illusorie. A questo fine servono, secondo lui, la scienza naturale, che a suo credere non è fine a se stessa, e le massime che devono esser sempre presenti ad un epicureo e che egli chiama « i quattro mezzi della salute », cioè: « Abbi sempre presenti i quattro mezzi della salute: non aver paura degli dèi; la morte consiste nella perdita della sensibilità; il bene si raggiunge facilmente; il male facilmente si sopporta » [31].

Epicuro propone come fine etico la pace dell'anima (ἀταραξία τῆς ψυχῆς)che paragona alla calma del mare (γαλήνη): « Si dice che il mare è calmo quando neppure il minimo soffio muove il flutto; allo stesso modo l'anima è calma e tranquilla quando non esiste la minima perturbazione che la possa agitare » [32]. Secondo lui questo stato è piacevole [33], e quindi chiama anche il piacere il massimo

---

[29] Diog. Laert. X 124-127.
[30] Diog. Laert. X 133.
[31] Diog. Laert. X 122; Porphyr. *Ad Marc.* 31; Epic. Κύρ. δόξαι, 12; *Vol. Hercul.* coll. altera I 148.
[32] Diog. Laert. X 128; Clem. *Strom.* VI 2, 24; Plut. *Adv. Col.* 31; Cic. *Tusc.* V 6, 16.
[33] Plut. *Contra Ep. beat.* 2 e 4.

bene [34]. Non si tratta però del piacere momentaneo, ma di una sensazione piacevole duratura: « Quando affermiamo che il fine è il piacere non intendiamo i piaceri del crapulone né quelli che riposano sul godimento, come pensano molti ignoranti o avversari o malvagi, ma la libertà dal dolore del corpo e la pace dell'anima... Non si può vivere piacevolmente senza vivere nello stesso tempo in modo ragionevole, onesto e morale, e viceversa; poiché le virtú sono per natura congiunte alla vita piacevole, e questa è inseparabile da quelle » [35]. Cosí intesa la vita piacevole è quella conforme a natura, ottenuta ponderando con la riflessione piacere e dolore e stabilendo cosí quel che debba essere scelto e quel che debba essere evitato [36].

Senza dubbio l'etica di Epicuro è individualistica ed egocentrica; però questo senso egoistico nel circolo epicureo è sostanzialmente modificato dalla stima e dalla cura fervente dell'amicizia [37]. E non si può immaginare una piú bella testimonianza dei principi di vita epicurei della breve lettera che nell'ultimo giorno di vita Epicuro scrisse ad Idomeneo, in cui gli confida la propria preoccupazione per i figli dell'amico Metrodoro che lo aveva preceduto nella morte: « In un giorno felice, che è anche l'ultimo della mia vita, vi scrivo questo. I dolori alla vescica e all'intestino hanno raggiunto un grado tale che non possono ormai diventare piú violenti, ma li controbilancia la gioia del mio cuore per il ricordo delle conversazioni avute con voi. Ma tu prendi dei figli di Metrodoro quella cura che corrisponde alla devozione verso di me e verso la filosofia che hai mostrato sin da ragazzo » [38].

Cosí questa filosofia del piacere insegnava a sopportare i dolori e la morte e a praticare un'effettiva filantropia. Non aveva essa il diritto di chiamarsi pia, e non c'era in lei in realtà una religiosità piú pura che nei molteplici culti superficiali ed egoistici d'una religione intimamente svuotata? È quindi comprensibile che Epicuro per i suoi discepoli e per le successive generazioni di seguaci divenisse un'immagine ideale; e poiché egli stesso aveva detto che

---

[34] Diog. Laert. X 137; Cic. *De fin.* I 9, 29 ss.
[35] Diog. Laert. X 131 s.
[36] Diog. Laert. X 129; Eus. *Praep. evang.* XIV 21, 3.
[37] Epic. Κύριαι δόξαι, 27.
[38] Diog. Laert. X 22.

bisognava scegliersi per modello un uomo virtuoso sotto gli occhi del quale compiere in certo modo le proprie azioni, cosí per i discepoli valse la norma: « Comportati come se Epicuro ti vedesse ». E uno di essi diceva: « Se si paragona la vita di Epicuro con quella degli altri uomini, per la sua mitezza e modestia essa appare una favola » [39]. Epicuro divenne quindi sempre piú oggetto di venerazione, e dopo la sua morte gli fu dalla sua scuola dedicato un culto come al redentore da ogni sorta di superstizione [40].

CLEANTE ED ARATO

Dei sistemi filosofici greci quello piú penetrato di idee religiose è lo stoicismo.

Il fondatore, Zenone di Cizio, per la fisica e la teologia aveva seguito Eraclito, mentre nell'etica aveva elaborato e ingentilito il cinismo, ed anche il progetto del suo stato mondiale comprendente tutta l'umanità era « scritto — come dicevano gli antichi — sulla coda del cane » [41]. Eraclito aveva formulato il profondo pensiero che le figure religiose e i miti fossero solo simboli della verità, e ne aveva cercato anche le prove linguistiche nel nome degli dèi [42]. Egli aveva riconosciuto l'essere reale nel fuoco eterno che si tramuta in tutte le cose e che per lui era anche il veicolo della ragione, il logos. Zenone riprese questi due concetti, creando da un lato il panteismo stoico, ove la rigida regolarità del corso delle cose si univa all'idea di una provvidenza divina; dall'altro dando un significato alla religione popolare, nei cui singoli dèi vedeva la personificazione dei diversi modi d'agire, in parte fisici in parte spirituali e morali, della ragione del mondo. Accolse anche la mantica e l'accordò con le sue teorie sulla provvidenza e sulla sorte. La spiegazione allegorica dei miti si trova d'ora in poi presso tutti gli stoici, e nel I sec. d. C. Cornuto l'ha raccolta nel suo *Manuale di teologia greca*. Con la sua teoria della provvidenza, la filosofia stoica

---

[39] Sen. *Ep.* 11, 8; 25, 5; Ermarco in *Gnomol. Vatic.* 36.
[40] Vedi sopra, p. 310 s. e n. 33.
[41] Diog. Laert. VII 4.
[42] Heraclit. fr. 32; cfr. sopra, p. 120.

fu il principale sostegno della fede in dio e in generale della convinzione che il mondo fosse governato da dio: le prove dell'esistenza di dio correnti nella dogmatica cristiana e nella metafisica moderna fino a Kant sono in ultima analisi da riportarsi sostanzialmente alla stoa.

Cleante, allievo e successore di Zenone, proseguí per la stessa via. Era convinto che la fede in dio fosse connaturata allo spirito umano, e vedeva i fondamenti di questa fede nel presentimento degli eventi futuri, nei fenomeni spaventosi della natura, quali le tempeste e i terremoti, nella opportunità e sufficienza dei mezzi dati all'uomo per vivere, in fine nell'ordine delle stelle e nel moto regolare del cielo [43]. Restò inoltre saldamente attaccato al sistema geocentrico: infatti vide nella nuova teoria di Aristarco, secondo cui la terra e i pianeti giravano intorno al sole, un'empietà degna di punizione e prese posizione contro di essa in uno scritto particolare [44]. In proposito si può ricordare il corrispondente atteggiamento di Lutero di fronte al sistema copernicano. Cleante era assolutamente devoto alla fede stoica nella provvidenza e nel destino, e a lui si deve riportare il verso che Seneca ha ripetuto in latino con le parole

ducunt volentem fata, nolentem trahunt [45].

Cleante diventò particolarmente celebre per il suo inno a Zeus, con cui polarizzava ed estendeva ad ambienti piú vasti la identificazione stoica di Zeus, destino e ragione del mondo. Del resto in quest'inno egli differisce in un punto importante da Zenone. Mentre questi aveva svolto rigorosamente il suo panteismo e in conseguenza dichiarato: « Dio opera anche il male nel mondo; ed è presente pure nei rifiuti, nei lombrichi, nei criminali » [46], Cleante credeva di poter scagionare la divinità dal male, di cui ricercava l'origine, sembra, nella natura umana [47], ed attribuiva al suo Zeus soltanto il potere di utilizzare anche la malvagità e il

[43] Cic. *De nat. deor.* III 7, 16.
[44] Plut. *De fac. in orbe lun.* 6.
[45] Sen. *Ep.* 107, 10; cfr. Epict. *Enchirid.* 53.
[46] Tat. *Ad Graec.* 3.
[47] Sext. Empir. *Adv. math.* IX 89 ss.

male come elementi del suo governo del mondo e di « volgere in dritto lo storto ». Con questa inconseguenza logica il sentimento religioso vinceva in Cleante il pensiero razionale. L'inno dice [48]:

Zeus, supremo degli immortali, signore dell'universo dai molti nomi, origine della natura, che ogni cosa con legge e regola governi, salute! A tutti i mortali s'addice invocarti, poiché provengono dalla tua stirpe. Ma solo all'uomo hai dato la favella tra quanto vive e s'agita sulla terra. Sia gloria a te. Il mio canto celebri sempre la tua potenza. Volentieri ti ubbidisce il mondo che gira intorno alla terra, ti segue ovunque tu lo conduca, sottomesso alla tua potente volontà. Ché tu agiti come strumento nelle mani invincibili il dentato fulmine di fuoco, il sempre vivente, che completa con l'acceso raggio l'opera della creazione. Con lui fai sorgere la ragione, che penetra tutto, e si sposa alle grandi e alle piccole luci del cielo; per lui sei cosí potente, re supremo del mondo. Senza il tuo intervento nulla può accadere sulla terra, né nell'etere divino del cielo, né in mare, tranne solo quel che i malvagi compiono nella loro cecità. Pure anche ciò che è storto tu puoi raddrizzare, dal disordine creare l'ordine, perfino suscitare l'amore dal disamore. Poiché tu tutto congiungi in uno, il bene ed il male, cosí che da tutto sorga l'ordine unico ed eterno della ragione, che solo i malvagi tra gli uomini non seguono e sfuggono: infelici, che bramano solo i beni mondani e non vedono né odono l'onnipotente legge di dio, a cui solo dovrebbero ubbidire per vivere giustamente. Ma essi, invece che a quella, tendono, ciechi, a ogni sorta di mali; gli uni cercano gloria nel fervore di lotte funeste; altri, a dispetto del decoro, sono soggetti alla vile cupidigia; o tentati dal piacere, che snerva il corpo. Ma essi ottengono solo la disgrazia, per quanto s'affatichino di raggiungere, oggi con questo mezzo domani con quello, la felicità. Perciò, o Zeus, tu che tutto doni, che lanci il fulmine dalle nuvole nere, togli dal genere umano il torbido accecamento del piacere sensuale; strappalo dal cuore, o padre, e fa' raggiungere all'uomo la saggezza, in virtú della quale tu stesso reggi il mondo, con giustizia. Che noi ti si ricambi volentieri gli onori che ci hai dato, lodando sempre, come si conviene ai mortali, il tuo dominio. Non si dà infatti né a dèi né ad uomini un compito piú bello di quello di lodare quanto merita l'eterna legge dell'universo.

Lo stesso spirito di questo inno di Cleante a Zeus si può cogliere nell'inno che Arato (III sec. a. C.), un poeta vicino agli ambienti stoici, premise come proemio al suo poema didattico astronomico sui « fenomeni del cielo », scritto per incarico di Antigono Gonata. I concetti di Cleante sono alquanto modificati per questo fine particolare [49]:

Da Zeus si incominci! Che mai il suo nome sia taciuto da noi, uomini! Poiché di lui sono piene tutte le strade, tutti i mercati degli uomini, di lui

---

[48] Stob. *Ecl.* I 1.
[49] *Phaenom.* 1 ss.

sono pieni il mare ed i golfi e i porti del mare. Noi tutti abbiamo in tutto bisogno di Zeus, ché siamo della sua stirpe. È lui che benigno mostra agli uomini quel che loro serve; lui li sveglia al lavoro e richiama alla memoria ciò che occorre loro per la vita. Lui indica il momento migliore in cui la zolla è pronta per l'aratro e per la zappa, lui dice il momento giusto per scalzare gli alberi e gettare ogni seme. Egli ha ordinato le stelle e posto cosí in cielo segni per noi, che indicano all'uomo nel modo migliore quel che sia da fare durante il corso dell'anno e in ogni stagione, affinché tutto prosperi secondo leggi inviolabili. Perciò sempre a lui s'innalza la prima e l'ultima preghiera. Lode a te, Padre, tu grande e magnifico, tu rifugio sicuro degli uomini, lode a te ed alla prima stirpe! [50]. E lode a voi, Muse, voi tutte benigne! Ora, poiché io voglio cantare come si conviene le stelle, consacrate il mio canto!

Anche questo inno, come il poema che esso introduceva e che Varrone Atacino, Cicerone, Germanico ed Avieno tradussero in latino, trovò una enorme diffusione. Una prova della sua popolarità è anche che l'autore degli *Atti degli Apostoli* (17, 28) lo fa citare da Paolo nel discorso di questo sull'Areopago (v. 5), e che in Luciano Zeus stesso ne cita versi [51]: un segno a un tempo della popolarità e della comprensibilità generale della religiosità stoica.

PANEZIO

Panezio di Rodi (c. 180-110 a. C.) è considerato il fondatore della media stoa incline all'eclettismo. La sua religiosità può essere definita nel modo piú appropriato come razionalistica, poiché egli eliminò tutte quelle parti dell'antica dottrina stoica che conservavano ancora qualcosa di misterioso e gli sembravano indimostrabili: la fede nel destino, la teoria della provvidenza e ogni forma di mantica, e in modo particolare l'astrologia che cominciava allora a diffondersi.

Panezio rivolse contro l'inderogabilità del fato l'argomento che con un tale presupposto sarebbe stato impossibile superare difetti fisici innati mediante metodi di guarigione o esercizi appropriati, come per es. era riuscito a Demostene riguardo alla pronunzia della lettera R. La costituzione fisica e fino a un certo punto

---

[50] Con questa espressione sono probabilmente indicati gli eroi: cfr. Hes. *Op.* 159 s.; Verg. *Aen.* VI 648 s.

[51] Luc. *Icaromen.* 24.

anche quella psichica dell'uomo non dipendono tanto dalla disposizione delle stelle quanto dal clima in cui si nasce [52], e inoltre dalla ereditarietà. L'eredità di qualità spirituali e morali attraverso la nascita costituiva per lui anche un'obiezione capitale contro la teoria dualistica platonica dell'anima [53].

Panezio respingeva dalla sua teologia l'interpretazione allegorica dei miti e distingueva tre classi di dèi: quelli dei poeti, quelli dei filosofi e quelli dello stato. I primi gli apparivano insulsi, poiché ad essi venivano attribuite qualità indegne della divinità; i secondi, se li si interpretava evemeristicamente o si negava loro la personalità, inadatti al popolo; i terzi un oggetto del culto pubblico, che era cosa riguardante i sacerdoti. Il culto può ben « placare » gli dèi; ma in fondo non è da ammettere che questi rechino danno agli uomini. In ogni caso accanto agli dèi sono gli uomini stessi che possono nella maggioranza procurarsi reciprocamente utilità o danno [54]. Nel libro *Sul dovere* (τὸ καθῆκον), utilizzato da Cicerone, Panezio abbandonava l'ideale esagerato del saggio stoico, lasciava cadere il fine dell'apatia e teneva fermo solo il principio di una vita conforme alla natura. Ciò che è morale è anche sempre il vero utile, e per questo non può esserci un conflitto tra i due [55]. Panezio sottolineava energicamente che gli uomini nel loro agire hanno bisogno gli uni degli altri, e che anche le piú grandi personalità non avrebbero potuto realizzare nulla senza l'aiuto dei loro devoti [56]. Egli non dette solo una teoria astratta della virtú, ma tenne anche conto delle differenze tra individui e dei tipi diversi di professioni [57]. In genere pose la vita pratica al di sopra della contemplativa e dichiarò che prender parte alla politica, per chi ne ha le doti, è un dovere [58]. Cosí gli fu possibile esercitare un influsso su personalità direttive della politica come Scipione il Giovane, del cui ambiente faceva parte a Roma contemporaneamente a Polibio [59]. Come questi, tra le costituzioni esistenti egli dava la preferenza a quella che univa

---

[52] Cic. *De div.* I 3, 6; II 46, 96.
[53] Cic. *Tusc.* I 32, 79.
[54] Augustin. *De civ. dei*, IV 27; VI 5; Cic. *De off.* II 3, 11 s.
[55] Cic. *De off.* III 2, 7; 7, 34.
[56] Cic. *De off.* II 5, 16.
[57] Stob. *Ecl.* II 114; Cic. *De off.* I 30, 107; II 14, 51; Gell. XIII 28.
[58] Cic. *De off.* II 10, 35; *De leg.* III 6, 14.
[59] Cic. *De off.* I 26, 90; *De re publ.* I 21, 34.

in sé i tre tipi fondamentali, e che anch'egli credeva di vedere realizzata nella costituzione romana [60]. Che però condividesse pure la concezione stoica d'uno stato mondiale lo attesta la sua rinunzia alla cittadinanza ateniese che gli era stata offerta, con l'osservazione che « al saggio basta un solo stato » [61]. Cosí ha contribuito essenzialmente a trapiantare in Roma quel senso d'umanità, che trovò il suo punto di partenza nel circolo degli Scipioni; e ciò che Cicerone scrive in relazione all'accademico stoicizzante Antioco di Ascalona [62] s'addice in ogni caso perfettamente al modo di pensare di Panezio: « Di tutto quel che riguarda l'etica niente salta di piú agli occhi e niente ha piú vasta influenza che le relazioni degli uomini tra loro, la partecipazione reciproca all'utile sociale e l'amore stesso per il genere umano. Questo ha la sua origine già nella nascita stessa: per esso i genitori amano i figli e tutta la famiglia si sente unita dal matrimonio e dalla discendenza; quindi il sentimento si estende gradualmente prima ai parenti, poi agli affini, ai vicini, ai concittadini e agli alleati, infine a tutta l'umanità ».

POLIBIO

Il medesimo carattere fondamentale di razionalità lo troviamo anche, come in Panezio, nella religiosità di Polibio. È questo l'unico storiografo greco che sia degno di figurare accanto a Tucidide; è infatti animato dalla stessa serietà e dallo stesso amore del vero, vòlto a chiarire i rapporti causali degli eventi storici; e in questo compito fa consistere il valore della storia [63]. Come Tucidide, è convinto che tutto accada naturalmente; sdegna quindi di ricorrere a una qualunque forza soprannaturale, e anche lui elimina coscientemente ogni momento mitologico [64]. Tale metodo storiografico egli lo chiama « pragmatico » ed è conscio del fatto che solo la progredita cultura del suo tempo gli permette di applicarlo [65]. La sua personalità — e in questo si vede il mutamento

[60] Diog. Laert. VII 131.
[61] Procl. *ad Hes. Op.* 705.
[62] Cic. *De fin.* V 23, 65.
[63] III 31, 12 (cfr. Thuc. I 22); XII 25 b, 2.
[64] III 47, 8.
[65] III 7, 5; IX 2, 4 ss.

dei tempi — spicca piú decisa e viva che quella di Tucidide, il quale come un artista superiore quasi scompare dietro la propria opera. C'è dunque nel caso di Polibio una maggiore possibilità di stabilire, almeno nei suoi lineamenti fondamentali, la sua concezione della vita, strettamente congiunta a quella che si faceva della storia.

Le sue idee in questo campo non restarono sempre le stesse ma si mutarono via via con la sua esperienza della storia contemporanea. All'inizio della sua attività di scrittore e di fronte al duro destino della sua patria è il mutare della sorte, il carattere imprevedibile e apparentemente fortuito degli eventi storici ciò che per primo gli salta agli occhi; si comprende quindi che a un primo sguardo la storia gli apparisse come opera della Tyche, quella divinità capricciosa che con il suo arbitrio sembrava elevare ed abbattere tanti uomini al tempo delle lotte dei diadochi, della quale Demetrio Poliorcete si sentiva creatura ed a cui Demetrio di Falero aveva dedicato un libro ben noto a Polibio. Essa scherza con gli uomini come con dei bambini, l'innalza e li abbatte e conduce alle conseguenze piú inattese.[66] In un caso Polibio si rifà addirittura all'antica idea greca dell'invidia degli dèi[67].

Quanto piú però, come amico di Scipione il Giovane, Polibio guarda addentro nella politica romana, tanto meno i successi di questa gli sembrano casuali e ingiustificati, e il concetto di Tyche, cioè del caso, si limita per lui, come per Tucidide, a quei fatti per cui non si trova una causa perché sono al di fuori delle azioni umane, come p. es. gli eventi naturali gravi di conseguenze. Mai però con il comodo richiamo al caso lo storico deve sentirsi sciolto dal dovere di ricercare le cause dei fatti[68]. Probabilmente sotto l'influsso di Panezio[69] Polibio acquistò sempre piú la visione della regolarità del corso del mondo e quindi anche della storia che ne fa parte, e il suo pragmatismo divenne cosí una « fisiologia e patologia della vita sociale umana »[70]. Nel modo piú chiaro una tale

---

[66] Plut. *Dem.* 35; Dem. Phal. in Polyb. XXIX 6 c; XV 6, 8; VIII 4, 3 II 4, 3; V 26, 12 (καιροί). Cfr. anche qui sopra, pp. 143 s., 315.
[67] XXXIX 19, 2.
[68] XXXIX 9, 1 s.; II 38, 5.
[69] Vedi qui sopra, p. 401 ss.
[70] R. Laqueur, *Polybios* (1913), p. 254.

regolarità appare nel ciclo delle costituzioni (πολιτειῶν ἀνακύκλωσις). Questo è determinato dal fatto che in ogni forma di costituzione è insita una tendenza a degenerare, per l'esagerazione unilaterale del suo principio, di modo che la sua distruzione e il suo mutarsi in un'altra forma avvengono con la stessa necessità con cui il ferro viene corroso dalla ruggine o il legno dal tarlo. Polibio considera questo processo una disposizione della natura (οἰκονομία φύσεως) e lo ritiene, insieme con altri tipici eventi storici, un fatto calcolabile [71]. Nella costituzione mista, sul modello di Licurgo e di Roma [72], anche Polibio vede il mezzo migliore contro le lotte costituzionali che immancabilmente sorgono da tale unilateralità. Inoltre Polibio trova una regolare concordanza tra natura e storia nell'influsso del clima sulle qualità fisiche e psichiche degli abitanti di un paese, seguendo in questo lo scritto ippocratico *Dell'aria, delle acque e dei luoghi* [73]. Considera lo stato qualcosa di intermedio tra l'uomo singolo o microcosmo, e il mondo o macrocosmo. Ma per quanto lo stato sia importante per un popolo e per la sua storia, le grandi personalità (ἀξιόλογοι ἄνδρες) come Filopemene, Archimede, Annibale, dallo spirito, dal carattere e dalle tendenze delle quali molto dipende, non lo sono di meno. Questi uomini, siano politici, strateghi o scienziati — come Archimede —, hanno una missione storica: « C'è qualcosa di grande e stupendo in un uomo la cui anima è originariamente e opportunamente in armonia con il compito che egli svolge nella storia » [74]. Infine Polibio crede anche, in considerazione appunto del corso degli ultimi cento anni, che la storia abbia un fine. Sino alla guerra annibalica — osserva — ogni popolo aveva una sua storia propria, separata da quella degli altri; « ma a cominciare da questo momento la storia dell'Italia e dell'Africa si unisce in modo organico a quella dell'Asia e della Grecia, e tutto il loro intreccio si volge ad un fine unico » [75]. Questo fine sta nel confluire di tutti i popoli

[71] Polyb. VI 5-9; οἰκονομία φύσεως, VI 9, 10. Per l'immagine della ruggine e del tarlo (VI 10, 3) cfr. Men. fr. 540 Kock.
[72] Polyb. VI 3; 10; 11 ss. — Terminologia stoica: VI 5, 10; 6, 7; 7, 1.
[73] IV 21, 1 s.; Hippocr. *De aer. aqu. loc.* 12 ss. Cfr. R. Pöhlmann, *Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang von Natur und Geschichte* (1879), p. 75 ss.
[74] Polyb. VI 1, 9; X 21 s. (cfr. anche I 35, 4); VIII 9, 7; IX 22, 6.
[75] I 3, 4.

nell'impero romano che abbraccia tutto il mondo abitato (οἰκουμένη)[76]. Cosí il freddo storico, il politico realista traduce nel linguaggio della realtà la concezione stoica dello stato umano universale.

A questo fine ultimo della storia appartiene anche la vittoria della verità su ogni inganno e su ogni offuscamento: « La natura ha mostrato, mi sembra, che la verità è la piú grande divinità nel mondo, e le ha attribuito il massimo potere. Ché sebbene talvolta tutto tenti di abbatterla e si ponga la menzogna accanto a ciò che è credibile, essa tuttavia penetra per forza propria nell'animo degli uomini, ora rivelando immediatamente il suo potere, ora solo dopo lungo oscuramento raggiungendo per forza propria il predominio e prostrando la menzogna »[77]. La verità di cui si parla qui non è piú quella metafisica dei filosofi, ma la verità storica. Come il corso storico, anche la sua vera conoscenza fa parte degli eventi mondani, e la ragione del mondo, che secondo la concezione stoica domina su di essi, non può lasciar trionfare definitivamente la menzogna, ma deve in ultimo condurre la verità alla vittoria.

Quanto alla posizione di Polibio di fronte alla religione popolare, essa corrisponde a quella dell'uomo illuminato che vede, sí, l'inconsistenza delle idee religiose del popolo, ma sa pure che nessun popolo e nessuno stato può sussistere senza religione. È quindi ben lungi dal propugnare l'illuminazione del popolo nel campo religioso; al contrario, in confronto alla demoralizzazione dei greci, ammira la disciplina morale dei romani e ne attribuisce il merito alla loro religione che tiene insieme tutto lo stato. Certo, se si potesse formare uno stato di saggi, si potrebbe fare a meno della religione. « Ma poiché la massa è sconsiderata e piena di aspirazioni illegali, di collera irragionevole e di passioni violente, non resta altro che tenerla a freno col timore dell'ignoto e con un apparato cosí solenne. Perciò mi sembra che gli antichi abbiano in base a giuste considerazioni e non senza scopo o arbitrariamente introdotto nel popolo l'idea degli dèi e la fede nelle cose dell'Ade, mentre adesso senza riflessione né ragionevolezza si elimina tale

---

[76] I 2, 7.
[77] XIII 5, 4 ss.; cfr. *I Esra*, 4, 41: μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

fede »[78]. Polibio vede quindi nella religione il mezzo migliore per domare gl'impulsi selvaggi della massa e per conservare l'ordine statale: una concezione che abbiamo già incontrata in Crizia, Isocrate e Aristotele, e che probabilmente era condivisa anche da Panezio[79]. Anche Polibio sta sotto il segno della *humanitas* — intesa nel senso di un'educazione superiore e della comprensione per tutto quel che è umano — che Panezio aveva introdotta nel circolo di Scipione.

POSIDONIO

Se il razionalismo di Panezio aveva purificato la concezione stoica del mondo dagli aspetti che essa aveva ereditati e conservati dalla religione popolare, questi con Posidonio riacquistarono forza e significato ancora maggiori.

Ultimo spirito universale dell'antichità, Posidonio seppe fondare in modo singolare e geniale il panteismo stoico sulla ricerca empirica, e nello stesso tempo dar nuova vita a tutta questa visione del mondo con gli impulsi religiosi che aveva attinti al platonismo. Questo viaggiatore infaticabile fece sulla spiaggia di Gades la scoperta che il movimento periodico delle maree dipende dall'influsso della luna[80]; e tale scoperta fu per lui assai piú che una singola nozione scientifica, anzi divenne il punto basilare di tutta la sua visione del mondo, poiché gli sembrava con ciò provato che la vita e tutti i fenomeni naturali sulla terra non si spiegassero da soli, ma mediante l'influenza di forze cosmiche. Il cosmo nel suo complesso si suddivide nel mondo che sta al di sopra e in quello che sta al di sotto della luna. L'uno è il mondo celeste, divino, dell'essere eterno ed immutabile, l'altro quello del cambiamento, del nascere e del perire[81]. Essi però non sono separati, ma stanno in una ininterrotta connessione reciproca. Dal mondo superiore e dal suo radioso centro, il sole[82], le forze celesti affluiscono continuamente

---

[78] Polyb. VI 56, 6 ss.
[79] Critias, *Sisyph.* fr. 25; Isocr. XI 24; Aristot. *Metaph.* XI 8, 1074 b 4 s.; cfr. pp. 204 e n. 8; 285 s. Su Panezio vedi sopra, p. 402.
[80] Strab. III 5, 8.
[81] Cic. *De nat. deor.* II 21, 56.
[82] Vedi sopra, p. 374.

alla terra, vi producono ogni vegetazione e vita dalle forme piú basse a quelle piú alte e costruiscono il meraviglioso, graduale edificio della natura. Il sole è la fonte sia della forza vitale (ζωτικὴ δύναμις) che fluisce in ogni essere, sia del fervente alito etereo, lo pneuma, che è il veicolo dello spirito [83]. Anche Posidonio quindi nella sua trattazione del cosmo ammira

> come le forze del cielo salgano e scendano
> e si porgano le auree secchie.

L'uomo fa da ponte tra i due mondi. Con la sua unione di corpo e spirito, transitorietà ed eternità egli sta al confine fra il divino e il terreno, ed il suo essere costituisce, come Posidonio dice con un'espressione platonica, il legame (δεσμός) che congiunge i due mondi [84]. Dal sole, onde viene tutta la vita che giunge alla terra attraverso la luna, provengono anche le anime, le quali dopo la loro partenza abitano nello spazio sublunare, e diventano prima esseri demonici di luce e di fuoco, poi eroi eterei. Di questi l'aria è piena, e si può aver rapporti con loro [85]. Il demone dell'anima umana è simile per natura allo spirito che riempie il mondo intero, e resterà in accordo con questo e con se stesso fin tanto che non cederà agl'impulsi peggiori e animali provenienti dalle forze irrazionali dell'anima, legate al corpo e alla sensualità [86]. Questa teoria dell'anima, che ammette l'esistenza di anime separate dal corpo e si avvicina quindi al dualismo platonico [87], spalanca le porte alla fede negli spiriti e negli spettri e conduce pure all'affermazione che l'anima ha capacità elevate proprio in quelle condizioni in cui pare allentarsi il legame con la prigione corporea, cioè nel sonno, nell'estasi e nell'approssimarsi della morte. Qui essa sviluppa le sue capacità mantiche in grazia delle quali può guardare nel futuro. A tutto ciò si aggiunge inoltre anche in Posidonio l'antica dottrina stoica della simpatia universale (συμπάθεια τῶν

[83] Cic. *De nat. deor.* II 9, 24; cfr. Diod. II 51; Giovanni Catrari, *Hermippus*, II 1, 5 s.; 8 s.; 11 s.; 2, 14 ss.; I 13, 72 s.; Galen. *De plac. Hippocr. et Plat.* pp. 641 e 625 Müller; Cic. *De nat. deor.* II 33, 83.

[84] Nem. *Nat. hom.* 11 s.; Plat. *Tim.* 31 BC.

[85] Sext. Empir. *Adv. math.* IX 71 ss.

[86] Galen. *De plac. Hippocr. et Plat.* 5, 6; 5, 1.

[87] Cfr. Sen. *Ep.* 31, 11; Cic. *Tusc.* I 30, 74.

(ὅλων), con cui si giustifica anche la fede nell'astrologia [88]. Cosí anche la mantica, in tutte le sue forme, trova nuovamente accoglienza in Posidonio.

Come questi elementi mistico-occultistici della sua religiosità, con cui andò incontro ad una forte esigenza del suo tempo di nuovo risvegliata, non riposano in lui su una fede cieca, ma sono con logica consequenzialità inseriti nel panteismo stoico, cosí Posidonio si è anche voluto render conto della natura e dell'origine della religione, ed ha fondato la sua religiosità su una filosofia della religione che è una delle cose migliori che l'antichità ci abbia tramandato in questo campo. Egli vede nella religione un impulso a formarsi un'idea del divino, e considera questo impulso innato nell'uomo a causa della sua parentela con la divinità. Le idee che sorgono cosí hanno motivi e forme diverse, e nascono in parte dalla ammirazione per le stelle, in parte dalla riconoscenza per i doni della terra, in parte anche dal timore della punizione per il male. Questo innato intuito del divino condusse gli uomini antichissimi, che erano ancora assai vicini agli dèi, ad una specie di religione primordiale [89]. Poi, presso i singoli popoli, poeti e legislatori hanno collaborato a perfezionare le idee religiose e le forme del culto: quelli han creato il ciclo libero e multiforme dei miti, questi hanno dato per il culto prescrizioni precise che sono diventate stabile consuetudine. Né gli uni né gli altri però avrebbero avuto successo con le loro creazioni se negli uomini non vi fosse stato quel presentimento di una coscienza religiosa, alla quale essi si potevano volgere con i loro avvertimenti e i loro ordini [90]. In un modo assai piú profondo dunque di quanto non facessero le correnti interpretazioni allegoriche dei miti, Posidonio dà una giustificazione relativa della religione politeistica del popolo accanto al dio unico dei filosofi immanente al mondo, costituito dallo pneuma igneo privo di figura, ma trasformabile in tutte le forme [91].

Questa concezione del sorgere e dello svilupparsi della religione s'inquadra armonicamente nella teoria generale di Posidonio sulla

---

88 Cic. *De div.* I 55, 125 ss.; I 30, 63 s.; I 49, 110; Aret. *Morb. acut.* 1, 4.
89 Cfr. Plat. *Tim.* 40 DE.
90 Clem. Al. *Protr.* II 26, 1 s.; Dio Chrys. 12, 27 ss.
91 Aet. I 6, 1; Diog. Laert. VII 138.

formazione della civiltà, nella quale attribuisce una parte direttiva agli uomini di spirito superiore, che chiama senz'altro filosofi; a questi infatti si debbono tutti i ritrovati necessari alla vita umana, dall'aratro alla costruzione delle case [92]. Inoltre mediante la geografia Posidonio riesce ad includere nel chiuso sistema della sua concezione del mondo anche la storia dei popoli, che prosegue sulle orme di Polibio [93]: la sua idea che partendo dalla Spagna col vento dell'est e navigando verso ovest si dovesse giungere in India, è stata feconda ancora nell'età moderna [94].

Cosí nel sistema filosofico di Posidonio religione e filosofia si tendono la mano. Ciò doveva avere le conseguenze piú estese, ma non le piú felici. Poiché Posidonio non seppe nella religione distinguere nettamente la fede dalla superstizione e vincere quest'ultima con il pensiero, anzi si lasciò indurre ad usare il suo nome per giustificarla, preparando la fatale confusione della filosofia con la religione che celebrerà il suo trionfo nel neoplatonismo e con la quale la filosofia si trasformerà insensibilmente in teosofia e in misticismo.

APOLLONIO DI TIANA

Di quest'uomo sorprendente, la cui patria è la Cappadocia, abbiamo soltanto una descrizione molto romanzata in una biografia di Filostrato; ma anche attraverso tale trasfigurazione sono ancora in certa misura riconoscibili almeno i contorni della figura storica. Apollonio nel I sec. d. C., che la sua vita occupa quasi per intero, fu considerato il tipo dell'uomo divino (θεῖος ἀνήρ), tipo che questo secolo, come il VI a. C. pieno di fermenti dal punto di vista religioso, vide apparire nuovamente in una serie di personalità, e che noi abbiamo già incontrato in piena luce storica anche nel V sec. a. C. nella persona di Empedocle [95]. Questi uomini stanno al limite tra conoscenza e rivelazione, etica e religione, filosofia e profetismo miracolistico. Il loro ideale è la figura di Pitagora illu-

[92] Sen. *Ep.* 90.
[93] Diod. I 1; II 51; Athen. VI 263 C.
[94] Strab. II 3, 6.
[95] Vedi sopra, p. 248 ss.

minata dall'aureola misteriosa del passato, la cui dottrina mistico-religiosa, che si pretendeva portasse ad una conoscenza e un dominio effettivi della natura, nell'ultimo mezzo secolo a. C. Nigidio Figulo ed altri avevano non senza successo tentato di far rivivere nel neopitagorismo [96]. Nello stesso senso si muove anche Apollonio, che ha composto anche una vita di Pitagora, utilizzata piú tardi dai neoplatonici Porfirio e Giamblico [97]. Che volesse rinnovare « il modo pitagorico di vivere » lo attesta non solo quel poco di attendibile che ci resta della sua dottrina, ma pure tutto il suo contegno pratico. Anche se vogliamo considerare come abbellimenti romanzeschi della leggenda i viaggi attribuitigli in India, Egitto ed Etiopia, durante i quali avrebbe riconosciuto nei savi di quei paesi pensatori spiritualmente affini, resta pur certo che fu un predicatore vagante, che visitava le città dell'Asia Minore, della Siria, della Grecia e la stessa Roma, accompagnato da una schiera di giovani or piú or meno numerosa [98], facendosi incontro agli uomini con superiore autorità e volgendo i suoi intenti ad un miglioramento morale della vita e alla riforma del culto religioso. Apollonio si distingue assai chiaramente anche da un Empedocle perché per lui l'interesse scientifico verso la natura [99] cede del tutto alla rivelazione sovrannaturale che gli ha permesso di gettare uno sguardo — negato agli uomini comuni — nei segreti rapporti della natura e della parentela di tutti gli esseri. Le questioni scientifiche appartengono alla filosofia naturale (κατὰ φύσιν) la quale non può misurarsi con quella che « ubbidisce a dio » (θεοκλυτεῖ) [100]. La vera caratteristica di questa « super-filosofia » è il dono profetico [101], di cui fa parte oltre che la visione del futuro anche quella chiaroveggenza che supera le distanze dello spazio e penetra nell'intimo dell'uomo scorgendone con chiarezza i pensieri segreti e le azioni nascoste. Condizione ne è la purezza dell'anima, ottenuta, sull'esempio orfico-pitagorico, mediante l'ascesi e l'astensione dalla carne,

---

[96] Cic. *Tim.* 1; cfr. sopra, p. 384 s.

[97] Iambl. *Vit. Pythag.* 254 ss., 215 ss.; cfr. E. Rohde, *Kleine Schriften*, II, p. 102 ss.

[98] Essi costituiscono un κοινόν, una comunità (Philostr. *Vit. Apollon.* IV 34; i partecipanti a tale comunità si chiamano 'Απολλώνιοι (VIII 21).

[99] V 1; 17; 34; VI 22-26.

[100] V 37.

[101] VII 36; III 33.

dal vino e dai rapporti sessuali. Del modo pitagorico di vivere fa parte anche l'evitare materiale animale nelle vesti e nelle scarpe: quindi solo vestiti di lino e zoccoli di legno. Si diventa cosí un « baccante della sobrietà », aperto all'ispirazione divina, preparata anche dalla concentrazione praticata mediante un rigoroso silenzio, anche di molti anni [102].

Il veicolo di tale elevata spiritualità dell'uomo è però l'etere che proviene dalla zona circostante al sole e che il profeta porta in sé in misura maggiore degli altri uomini. Nello stesso modo si spiega anche la saggezza degli indiani: « Questa gente è di piú fine intendimento perché viene in contatto con raggi piú puri, ed ha concetti piú veri sulla natura degli dèi perché sta vicino alla divinità ed abita presso l'origine dell'essere generatore di vita e ardente » [103]: un pensiero che si sarebbe tentati di ricondurre a Posidonio [104], a meno che Filostrato non l'abbia preso dal culto enoteistico del sole che era diffuso ai suoi tempi.

L'epicentro di questa filosofia, se si vuole ancora chiamarla cosí, sta, come nel pitagorismo antico, nella teoria dell'anima ritenuta di origine divina e solo transitoriamente congiunta al corpo perituro, dotata anche della facoltà di liberarsi da questo provvisoriamente e poi per sempre con la morte. Apollonio sa di essere stato in una vita precedente timoniere di una nave egiziana [105], conosce le diverse incarnazioni di Pitagora [106], incontra un giovane che prima era stato Palamede, in un altro ritrova l'anima del misio Telefo [107] e in un leone addomesticato scopre l'anima del re egiziano Amasi [108]. Per questa sua conoscenza della parentela di tutti gli esseri viventi nutre amore per gli « animali infelici », ed è nemico della caccia e in genere dell'uccidere e del nutrirsi di animali [109]. Tale fede nell'imprigionamento solo provvisorio dell'anima nel carcere del corpo perituro durante la « cosiddetta » vita lo libera però anche dal timore della morte, ed egli con questa fede

[102] I 8 (cfr. III 26); II 36-37; VIII 5; 7, 5; 6; 9; I 1; 14.
[103] III 33; 42; VI 11.
[104] Cfr. sopra, p. 408.
[105] *Vit. Apollon.* III 23.
[106] III 19; VI 11.
[107] III 22; VI 43.
[108] V 42.
[109] I 8; 20; II 14 s.; 38; III 19; IV 3; VIII 5; 7, 4; cfr. anche *Epist.* 44.

conforta anche altri, per esempio i suoi compagni di prigionia a Roma sotto la tirannide di Domiziano, angosciati dalla paura dell'esecuzione [110].

Due sue lettere, che possiamo ritenere autentiche, esprimono lo stesso spirito. A suo fratello che ha perduto la moglie ancora giovane scrive: « Non ti affliggere, e non ritenere la vita qualcosa di meglio di quel che si dice morte, poiché la vita per tutti gli uomini ragionevoli è sotto ogni riguardo di minor pregio di questa » [111]. In che senso si debbano intendere tali parole lo chiarisce la lettera consolatoria che inviò a Quirinale Valerio Festo (console nel 71, proconsole dell'Asia tra l'80 e l'86) per la morte del figlio: « Di qualunque essere non si dà che morte apparente ed apparente nascita. Poiché il passaggio dall'essere (οὐσία) al divenire (φύσις) appare una nascita e quello inverso una morte, ma in realtà nulla sorge né perisce; solo ciò che per la densità della materia era visibile, diventa in seguito invisibile a causa della finezza dell'essere; questo però resta sempre lo stesso e cambia solo la condizione di movimento in quella di quiete ». Quindi l'individuo non è, come si crede, nato dai suoi genitori, ma mediante i suoi genitori. « Si compiange una persona quando, mutando dimora e non natura, da uomo diventa dio; invero però non si dovrebbe lamentare la morte, ma venerarla con devoto rispetto » [112].

Tale fede nelle anime, che s'inserisce armonicamente nella concezione generale di Apollonio, sta pure in relazione del tutto immediata con i suoi propositi di riforma religiosa. Questi sono rivolti anzitutto, come in Empedocle, alla eliminazione dei sacrifici cruenti, su cui egli ha composto uno scritto particolare [113]. Apollonio però non s'arresta ad una cosí immediata conseguenza della sua teoria dell'anima, ma va molto piú in là di Empedocle. Al dio Uno, che è separato da tutto e non va confuso con gli altri dèi, non si devono assolutamente offrire sacrifici né di animali né di piante, e nemmeno consacrargli alcuna altra cosa terrena, ché a tutto ciò aderisce una contaminazione. Anche nella preghiera gli si dovreb-

[110] V 38; VI 26.
[111] *Ep.* 45.
[112] *Ep.* 58.
[113] III 41; IV 19.

be chiedere il bene solo mediante quel logos « che non passa attraverso la bocca », cioè senza parola, in silenzio, con lo spirito, che è la parte piú nobile che è in noi e non ha bisogno di alcuno strumento [114]. I pensieri contenuti in questo frammento confermano in punti importanti le teorie che Filostrato attribuisce ad Apollonio: cosí quando gli fa disapprovare gli usuali sacrifici cruenti [115], o lo fa insistere sulla semplicità delle offerte e dei doni votivi, o gli fa ritenere pazzia la convinzione che uno si possa sottrarre con i sacrifici alla punizione meritata dagli dèi, e porre come fatto essenziale il sentimento pio e giusto che chiede solo: « Datemi, o dèi, quello che merito », oppure: « Fate che possegga poco e non abbia bisogno di nulla » [116]. Alla differenza tra il dio Uno e gli altri dèi corrisponde la similitudine della nave, in cui il primo e il migliore dei posti appartiene al dio che ha chiamato all'esistenza questo mondo, ed i posti piú vicini spettano a quegli dèi « che ne governano le parti »: un'immagine di cui veramente si serve anche l'indiano Iarca [117], ma che concorda in tutto con il modo di pensare di Apollonio. Poiché anche nella lettera a Valerio (p. 413) Apollonio parla del « primo essere (οὐσία) che tutto fa e patisce e tutto diventa passando attraverso tutto, dio eterno, al quale si toglie la vera essenza con nomi e raffigurazioni camuffatrici, facendogli ingiustizia » [118].

Con ciò concorda anche la sua dichiarazione per cui piú grande del colosso del dio sole a Rodi è l'uomo che « filosofa in modo sano e nobile », come pure il suo accalorarsi contro il commercio delle immagini degli dèi e il suo aborrimento delle raffigurazioni animali degli dèi egiziani [119]. Molto gli preme che si combattano le false immagini degli dèi. Trova quindi scandalosi i miti poetici sugli dèi e sugli eroi, e preferisce loro le favole educative di Esopo [120]. Sconsiglia un giovane, che deve tenere ad Olimpia un discorso in lode di Zeus, dicendogli che questo compito supera

---

[114] Eus. *Praep. evang.* IV 13.
[115] V 25.
[116] I 10 s.; 33.
[117] III 35.
[118] *Ep.* 58.
[119] V 20-21; VI 19.
[120] V 14-15.

le sue forze [121]. Ha delle perplessità di fronte al mito ateniese di Ippolito, perché questi sarebbe oggetto dell'odio di Afrodite, ed invece « si deve parlar bene di tutti gli dèi » [122]. L'essenziale nella divinità è secondo lui la purezza e la perfezione, come risulta dal fatto che attribuiva una natura divina all'uomo moralmente buono [123].

Secondo l'esposizione di Filostrato (p. 412) il dio sole nella religiosità di Apollonio gode di una posizione predominante, rappresentando evidentemente la piú impressionante forma visibile della divinità trascendente. Apollonio ha quindi l'abitudine di venerarlo pregandolo al mattino, a mezzogiorno e alla sera [124]. Anche quando rafforza una profezia col giuramento volge lo sguardo al sole. Questo ha come veicolo (ὄχημα) l'aria, e in quanto signore dello spazio aereo esso si contrappone alle divinità infere. Esso è l'elemento puro che viene contaminato solo per colpa degli uomini [125]. Con ciò Apollonio s'incammina sulla via del monoteismo solare, e il riconoscimento degli altri dèi è soltanto una concessione che egli fa alle opinioni popolari. La divinità unica, operante in particolare con la forza del sole e rivelantesi nei suoi raggi creatori di spirito e di vita, ordina e dirige il cosmo con saggezza e giustizia. Apollonio esprime questa fede nella lettera a Valerio (p. 413) con le parole: « Come potrebbe considerarsi pio maledire ciò che accade per volontà divina? Se c'è — come c'è — un ordine nel mondo, e un dio che lo dirige, il giusto non maledirà il bene, poiché questo sarebbe egoistico e contrario all'ordine, ma sarà convinto che tutto quel che accade è sopportabile ». È un pensiero che ricorda la concezione stoica, e in particolare Epitteto [126].

Con la fede stoica s'accorda anche l'apprezzamento della mantica, naturale in un profeta come Apollonio che la esercita lui stesso. Egli visita gli oracoli di Dodona, Delfi, Abe, quello di Trofonio a Lebadea, e da quelli di Colofone e Didima è riconosciuto « partecipe della loro saggezza »; Asclepio, col quale ha rapporti molto stretti,

---

[121] IV 30.
[122] VI 3.
[123] VIII 5; 7, 7; cfr. III 18.
[124] II 38; VI 10; VII 10 e 31.
[125] VI 32; 11; VII 6. Altri passi in cui è elogiata l'adorazione del Sole da parte dei persiani, degli indiani e degli etiopi: I 3; 1; II 12; 24; 26; 28; 43; III 14 s.; 28; 48; VI 4.
[126] *Ep.* 58; cfr. Epict. *Diatr.* IV 7, 20; *Enchir.* 8; vedi qui sotto, p. 432.

dal suo santuario di Pergamo gli manda addirittura dei malati da guarire [127]. Apollonio si fa anche iniziare ai misteri eleusini e visita a Lesbo un santuario di Orfeo [128].

Oltre ai numerosi consigli che impartisce nel campo del culto, Apollonio cerca anche di esercitare un influsso etico sulla massa e di influire sul miglioramento morale della vita mediante discorsi, o meglio, prediche, che tiene per le città dalle soglie dei templi, sotto i portici o in altri locali pubblici [129].

Già all'inizio della sua attività s'era presentato « come un legislatore » ad Antiochia, città amante del vivere [130]; piú tardi predica in Efeso e in altre città, ed è espressamente rilevato che concludeva sempre i suoi discorsi con esortazioni all'onestà e che anche nella conversazione sapeva sempre offrire qualcosa di salutare (σωτήριον) per coloro che vi prendevano parte [131]. Parla per lo piú di problemi etici, delle diverse virtú e della vita sociale [132]. Ad Atene riprende la mollezza della popolazione e leva la voce — come il cinico Demonatte — contro i giuochi gladiatorii che erano stati introdotti anche là [133]. Ad uno spartano degenere che s'era dato al commercio fece apparire spregevole l'avidità dei grandi commercianti e degli armatori, e in Alessandria combatté le corse dei cavalli e le competizioni appassionate che vi erano connesse [134]. A Rodi fa capire a un giovane ricco e ignorante che la ricchezza senza l'educazione dello spirito e del carattere non vale nulla; e in genere considera « pula » ogni possesso esteriore e ritiene che alla vera sapienza della vita siano indispensabili la semplicità e la liberazione dai bisogni [135]. Su questo accostamento ai princípi cinici si basano le sue relazioni con il cinico Demetrio [136]. Cosí Apollonio cerca di influire in parte sulla massa e in parte sui singoli. Egli crede nel potere della coscienza, che però è in stretta relazione con lo spirito (νοῦς, ξύνεσις) e quindi anche

[127] IV 24; 1; VIII 20; cfr. I 8 s.; III 44.
[128] V 19; IV 14.
[129] I 2; IV 1-3.
[130] I 17.
[131] V 17; IV 4.
[132] IV 31; 3 (vedi qui sotto, p. 417 s.).
[133] IV 21-22; cfr. Luc. *Demonax*, 57.
[134] IV 32; V 26 s.
[135] V 22; I 39.
[136] IV 25; 42; V 19; VI 31; VII 10 ss.; 41 s.; VIII 10 ss.

con la saggezza, « la quale tutto supera, ma da nulla è superata » [137]. La giustizia non consiste solo nell'astenersi da ciò che è ingiusto, ma la moralità è anche qualcosa di positivo, è la costruzione di un mondo interiore nell'uomo — l'essere buono — col quale soltanto l'uomo rivela la sua parentela con il dio [138]. Le mire di Apollonio sono dunque rivolte ad una trasformazione del carattere, ad una specie di conversione (μεταβολὴ τῶν τρόπων). Egli esercita la cura delle anime, e i suoi viaggi « rassomigliano a quelli degli Asclepiadi », vale a dire egli è un medico dell'anima. Al suo potere sugli spiriti non sfugge neppure un Tigellino, che deve ammettere: « Tu sei troppo superiore a me, perché io abbia potere su di te »; ed egli si può vantare d'aver migliorato la vita della popolazione di parecchie città [139].

Con ciò si è già toccata la vita sociale che era anch'essa una delle cure di Apollonio. In Efeso egli cita al popolo l'esempio dei passeri per mostrare che occorre procurarsi il nutrimento vicendevolmente. A Smirne parla sul tema paradossale della *concordia discors* (ὁμόνοια στασιάζουσα) intendendo con ciò la buona Eris esiodea, l'emulazione, con la quale ognuno deve a suo modo collaborare al bene comune: e cita l'esempio della nave che esce dal porto, in cui ognuno deve bastare al suo compito specifico e compiere il proprio dovere per il bene di tutti. Ad Antiochia Apollonio approfitta d'un terremoto verificatosi durante un'adunanza popolare per sconsigliare un progetto di insurrezione. È questo il modo in cui cerca di contribuire al mantenimento della legge e ad una sana vita popolare [140]. L'ideale politico è anche per lui lo stato unitario del genere umano: « Sarebbe bello se il possesso della ricchezza fosse ritenuto disonesto, se regnasse l'uguaglianza e ' fosse messo da parte il nero ferro ' (cioè non ci fossero piú guerre), se la concordia imperasse tra gli uomini e tutta la terra formasse un'unità ». Il saggio almeno può pensare cosí [141], ed è in questo senso che scrive al fratello [142]: « Com'è bello considerare patria la terra intera e fratelli e amici

---

137 VII 14; 22.
138 III 18; 25; VI 3; 21; VII 7, 7.
139 VI 36; 35; IV 44; VIII 7, 7 (διωρθούμην τὰς πόλεις).
140 IV 3 (cfr. *Matth.* 6, 26); 8 s. (cfr. Hes. *Op.* 11 ss.); VI 38; VIII 7, 7.
141 VI 2 (cfr. Hes. *Op.* 150); I 35.
142 *Ep.* 44.

tutti gli uomini; sono pur tutti di stirpe divina [143], hanno una stessa natura e sono a tutti comuni la ragione e il sentimento: qualunque siano il luogo e le condizioni di nascita dei singoli, siano essi elleni o barbari, sono sempre in primo luogo uomini. Questa parentela esiste e non può piú essere discussa ». Tuttavia egli non s'attende la salvezza dal regime democratico, ma piuttosto da un dominatore giusto, previdente e intento al bene, sul tipo di Vespasiano, Tito e Nerva. Apollonio deve anche aver avuto rapporti personali con questi imperatori ed aver svolto presso di loro un'attività di consigliere [144]. Le loro figure si alzano luminose al di sopra dell'oscura follia dei tiranni da lui odiati, Nerone e Domiziano [145].

Però Apollonio non guadagnò la fama di « uomo divino » solo con i pensieri che espresse, ma dovette anche possedere qualità che sembravano innalzarlo al di sopra del livello della natura umana. Filostrato fa ogni sforzo per dimostrare che Apollonio non era un « mago », ma dà qui al concetto di magia un significato piú ristretto di quello corrente, limitandolo all'arte di far forza sugli dèi [146]; pure anche secondo la sua esposizione l'elemento soprannaturale (cioè, secondo la nostra concezione, magico) costituisce nell'opera di Apollonio il segno caratteristico della sua « filosofia ». Non può esserci dunque alcun dubbio che Apollonio sia venuto in fama di dio mediante capacità e poteri straordinari. Essenziale tra questi dovette essere il dono profetico, presunto o reale che fosse, in grazia del quale poteva vedere gli eventi futuri, o quelli contemporanei ma lontani nello spazio, ed anche l'intimo e il passato di persone estranee.

Nel tempio di Asclepio ad Ege in Cilicia scorge l'abiezione d'un uomo che offre ricchi doni; ad Alessandria riconosce l'innocenza di una persona che è condotta a morte insieme a un gruppo di ladroni; conosce le esperienze segrete dell'egiziano Timasione; vede il futuro e la colpa di un uomo di Menfi in tutti i particolari, aiuta un povero ad acquistarsi un pezzo di terra in cui, come egli sa, è sepolto un teso-

---

[143] Cfr. sopra, p. 401.

[144] V 27 ss.; VI 28 ss.; VIII 27 s. — I *παραγγέλματα* di V 36 (da πλοῦτον fino a ὡς ἰδιώτης) sono una specie di « Specchio dei príncipi ».

[145] IV 35 s.; 38 (per θηρίον cfr. *Apocal.* 13); VII 4 ss., 32 s.; VIII 5.

[146] I 2; V 12; VI 10; VIII 7, 2-3.

ro; nel 69 vede da Alessandria l'incendio del tempio di Giove Capitolino a Roma; nel 98, mentre con alcuni giovani va in giro per Efeso, vede in una estasi improvvisa compiersi a Roma l'assassinio di Domiziano [147]: tutte queste sono manifestazioni d'una chiaroveggenza che non può essere respinta senz'altro nel regno delle favole. Dello stesso tipo sono il racconto di Gesú e Natanaele e quello di Zaccheo, poiché presuppongono tacitamente che Gesú conosca lo stato dell'animo umano [148]. Le visioni dell'incendio del tempio di Giove Capitolino e dell'uccisione di Domiziano ricordano quella dell'incendio di Stoccolma avuta da Swedenborg a Göteborg mentre si trovava in società [149]. Apollonio ha dimostrato, a quel che si racconta, la sua capacità di prevedere il futuro predicendo una peste in Efeso, abbandonando una nave di cui prevedeva il naufragio, profetando il tentativo di Nerone di tagliare l'istmo e il suo fallimento, preannunciando la morte di Tito e il breve regno di Nerva e interpretando in modo esatto sogni e prodigi [150].

Assai vicine al miracolo sono la sua comunicazione con l'anima d'Achille, lo smascheramento di un'Empusa che aveva assunto l'aspetto d'una bella donna, e la capacità di comprendere qualunque lingua, non esclusa quella degli uccelli [151]. Se quest'ultimo è un tratto favoloso, altri miracoli a lui attribuiti rientrano nelle forme solite. Veri e propri miracoli operati sulla natura sono quelli che compí facendo cessare con appropriate offerte il terremoto dell'Ellesponto o quando calmò col suo influsso il mare tempestoso presso l'Eubea [152]. Nel campo del demonico rientrano l'aver posto fine alla peste di Efeso facendo lapidare il demone della peste, che Apollonio aveva riconosciuto nella figura d'un vecchio mendicante, il quale poi, quando fu tolto il cumulo delle pietre, venne ritrovato nella forma di un cane ucciso; la guarigione di un giovane indemoniato ottenuta cacciando il demone, che uscendo rovesciò una statua, e quella di un altro giovane, morso da un cane rabbioso, ottenuta per mezzo del

[147] I 10; V 24; VI 3; 5; 39; V 30; VIII 26; cfr. Dio Cass. LXVIII 18.
[148] *Ev. Ioh.* 1, 46 ss.; *Luc.* 19, 2 ss.
[149] Cfr. I. Kant, *Sogni di un visionario* [1766, trad. it. in *Scritti minori* a cura di P. Carabellese, Bari 1923, p. 180 s.].
[150] IV 4; 24; V 18; VI 32; VII 9; VIII 27 s.; I 22 s.; V 13; cfr. anche I 12.
[151] IV 11; 16; 25; I 19 s.
[152] VI 41; IV 13 e 15.

cane stesso che Apollonio ritrovò con la sua chiaroveggenza. A questi casi si può anche aggiungere la cacciata di un Satiro che arrecava disgrazie in un villaggio etiopico [153]. Si dice perfino che Apollonio abbia risuscitato un morto: a Roma richiamò alla vita una ragazza quando già stavano per seppellirla [154]. Lo stesso Filostrato riconosce nei fatti dei bramani indiani analogie con questi miracoli [155]. Anche il Nuovo Testamento offre dei paralleli: le varie liberazioni dai demoni, in particolare quella dell'ossesso nella terra dei Gadareni, il rinvenimento dell'asino per l'ingresso a Gerusalemme e la resurrezione del giovane di Naim [156].

Alcuni scrittori bizantini indipendenti da Filostrato attribuiscono ad Apollonio anche l'erezione di diversi talismani (i cosiddetti τελέσματα) per tener lontane varie piaghe (serpenti, scorpioni, zanzare), il che però potrebbe anche risalire ad uno scritto che portava falsamente il nome di Apollonio [157].

Un gruppo a sé costituiscono infine i miracoli di Apollonio compiuti sulla propria persona: la auto-liberazione dai ceppi della prigionia a Roma, che rivelò la sua natura divina al preteso discepolo Damis; la sua miracolosa sparizione dalla sala del giudizio davanti a Domiziano e la sua conseguente apparizione a Damis in Dicearchia come egli aveva predetto [158].

Anche se si considerano irreali tutti questi miracoli, essi, insieme con i paralleli cristiani, restano tuttavia assai significativi per la religiosità del tempo, mostrando di che cosa si credeva capace allora — tanto da parte ellenistica che da parte cristiana — un « uomo divino » e come si era facilmente pronti a rendergli gli onori corrispondenti. Apollonio deve rispondere a Domiziano del fatto che si fa chiamare « dio » e si fa adorare. In realtà ad Olimpia s'era voluta celebrare la sua presenza come una teofania, ma egli oppose il suo rifiuto, come del resto accettava l'appellativo di divino solo in quanto esso spetta a tutti gli uomini buoni [159].

---

[153] IV 10; 20 (cfr. Luc. *Philopseud.* 18); VI 43; 27.
[154] IV 45.
[155] III 38 s.
[156] *Marc.* 5, 1 ss.; *Matth.* 21, 2; *Luc.* 7, 11 ss.
[157] Cfr. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 162 s.
[158] VII 38; cfr. O. Weinreich, *Gebet und Wunder*, pp. 295 s., 361 s.; *Act. Apost.* XII 6 s.; VII 41; VIII 5; 8; 10-12.
[159] I 2; III 50; IV 31 (cfr. *Act.* XIV 11); VII 11; 20; 21; VIII 5; 7, 7; cfr. VII 32.

Ciò che egli non poteva impedire era che la leggenda rivestisse tutta la sua vita, e soprattutto la sua nascita e la sua morte. A sua madre il profetico Proteo aveva annunciato la sua nascita, indicandolo come una reincarnazione dello stesso Proteo. Egli nacque in un prato fiorito mentre dei cigni, gli uccelli di Apollo, circondavano sua madre dormiente ed alzando le ali al soffio di zefiro intonavano un canto. Un fulmine toccò la terra e si levò nuovamente nell'etere, dove scomparve: il che mostra che Apollonio è figlio di Zeus [160]. Si vuole anche che non sia morto di morte naturale, ma sia stato rapito a Lindo o a Creta nel tempio di Dictynna. Qui, dov'era stato rinchiuso per falso sospetto, le porte serrate si spalancarono innanzi a lui e s'udí un canto di vergini: « Via dalla terra, vai al cielo, via! ». Dopo l'ascesa al cielo egli apparve a un giovane di Tiana che non voleva credere alla immortalità dell'anima e lo convertí. Anche nel luogo della nascita gli fu eretto un tempio. Non si conosceva alcuna sua tomba [161].

Non si può ottenere dalla tradizione un'immagine coerente di Apollonio. Storicamente sicure sono le sue tendenze ad una riforma religiosa e la sua fama di asceta e di taumaturgo. Non è chiaro in che forma esercitasse la sua attività miracolistica. Filostrato vorrebbe far di lui un nuovo Pitagora ed ha probabilmente utilizzato a questo scopo la vita di Pitagora scritta da Apollonio stesso, però vuole tener lontana da lui la vera magia, che invece pare gli attribuisse Moiragenes, autore che Filostrato combatte. L'unione di teosofia e magia non è senz'altro impensabile di per sé, come mostra l'esempio di Empedocle [162]. Si possono anche ricordare le figure contemporanee ad Apollonio di un Simon Mago e di un Elima, di cui parlano gli *Atti degli Apostoli* [163]; solo che in queste manca ogni elemento filosofico e la tendenza alle riforme religiose. Anche dalle lettere autentiche e dal frammento che ci resta di un suo scritto (p. 414) Apollonio appare una personalità che merita la piú seria considerazione. Quanto incerti siano i confini tra i miracoli « magici » e gli altri lo mostra la stessa esposizione di Filostrato. In ogni caso Apollonio restò nella concezione dei posteri come un profeta dotato della

[160] I 4-6.
[161] VIII 30-31 (cfr. I 5).
[162] Diog. Laert. VIII 59.
[163] *Act. Apost.* 8, 9; 13, 8.

grazia divina e capace di miracoli: Celso nel suo *Discorso vero* lo aveva addotto contro Gesú Cristo [164] e ancora nel IV sec. Eusebio si vide costretto a respingere in uno scritto apposito [165] il paragone tra Apollonio e Cristo avanzato sotto il nome di Philalethes dal neoplatonico Ierocle.

Luciano ha disegnato una ripugnante caricatura dell'« uomo divino » nella persona del « falso profeta » Alessandro di Abonuteico che secondo le sue indicazioni era alunno ed aiutante di un medico il quale aveva fatto parte della cerchia dei discepoli di Apollonio. Quale sedicente profeta di Asclepio Alessandro innalza nella sua città natale paflagonica un culto al dio serpente Glicone, a cui fa proclamare: « Io sono Glicone, nipote di Zeus, luce degli uomini » [166]. In suo nome il profeta di fandonie emette oracoli a pagamento e comunica su domanda istruzioni per scoprire ladri, trovare tesori, guarire malati e perfino risuscitare i morti. Né può mancare un culto misterico unito a un sacro sposalizio. Il « profeta e discepolo del dio » trova molti credenti e la sua fama giunge sino a Roma. Il culto si diffonde largamente ed è attestato ancora un secolo dopo. Alessandro, di cui ancora nel secolo V circolava uno scongiuro contro la peste, fu eroizzato e in molte città ricevette un culto come « dio che esaudisce » (θεὸς ἐπήκοος) [167]. Anche se si fa alla satira tutta la sua parte, questa resta sempre una testimonianza della superstizione che, nonostante tutto l'illuminismo della filosofia, invadeva sempre piú le masse, delle cui necessità religiose seppe mirabilmente profittare l'abile fondatore di religione.

DIONE CRISOSTOMO

Mentre Apollonio e i suoi aderenti costituiscono esempi di religiosità mistica, Dione di Prusa in Bitinia ci offre un tipo di religiosità razionale sorta sul terreno stoico e commista a una moderata morale cinica. Tutt'altro che un pensatore originale, Dione è un

---

[164] Orig. *Contra Cels.* VI 41.

[165] Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς 'Απολλώνιον Τυανέα διὰ τὴν 'Ιεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν (nell'ed. di Filostrato a cura di C. L. Kayser, I, 1870, p. 369 ss.).

[166] Per ciò che riguarda la « luce » vedi anche *Poimandr.* I 6; *Ev. Ioh.* 8, 12.

[167] Athenag. *Apol.* 26.

uomo di buon senso, che si sente chiamato a rendere accessibile la filosofia, in cui vede un mezzo per guarire le malattie dell'anima [168], al maggior numero possibile di persone, poiché egli stesso nell'esilio ha provato che gli uomini ne hanno bisogno [169]. Il mezzo che impiega è il discorso nella forma della diatriba stoica (p. 380). Cosí peregrina di città in città parlando innanzi agli abitanti sui problemi della religione, della morale in generale, della vita politica e su quelle particolari difficoltà in cui vede impigliarsi gli abitanti del luogo.

La sua religiosità ha uno spiccato colorito stoico, che appare chiarissimo nel discorso olimpico in cui fa propria in sostanza la filosofia della religione di Posidonio [170]. Anche per lui la religione nasce dalla natura razionale dell'uomo. Quindi i diversi modi di venerare gli dèi nascono sul fondamento di una specie di religione primitiva. La contemplazione del cielo e delle stelle, del sole e della luna, le varie voci del vento e della selva, degli animali domestici e feroci, non per ultima quella della lingua umana portarono l'uomo a credere in esseri divini, in una suprema guida dell'universo, in un divino padre primordiale, che con la sua potenza, la sua saggezza e il suo amore elargisce tutto quello di cui gli esseri viventi hanno bisogno. Tale idea dell'essere supremo non ha trovato mai piú stupenda espressione che nella figura dello Zeus greco, e soprattutto nell'ammirevole creazione di Fidia. Certo il dio in sé, nella sua potenza di pensiero e nel suo giudizio, non è raffigurabile. Tali personificazioni degli dèi sono solo simboli che tentano di rappresentare il divino e di venire incontro, come oggetti del culto, ad una necessità naturale della devozione. Uomini e dèi formano un'unica stirpe e Zeus vuole che gli uomini vivano tra loro in amicizia ed amore [171]. Poiché tutto il mondo, dèi ed uomini insieme, forma una comunità di esseri ragionevoli che può essere paragonata ad uno stato ben ordinato [172]. Questo ordine, in cui tutto ciò che porta alla salvezza degli uomini è d'origine divina, è infranto soltanto dal male, il quale non proviene da dio ma ha la sua origine nelle passioni umane. A queste si ripara solo con la ragione e l'educazione, o

[168] *Or.* 13, 32; 32, 16; 33, 6 ss.
[169] *Or.* 13, 9 ss.; 32, 12.
[170] Vedi sopra, p. 409 s.
[171] *Or.* 12, 27 ss., 42 ss., 49 ss., 73 ss.
[172] *Or.* 36, 22 s., 29 ss.

con la pressione di sofferenze straordinarie [173]. La felicità e l'infelicità, il bene e il male non sono prodotti da demoni che agiscano nel mondo esterno, ma il carattere stesso dell'uomo è a seconda dei casi il suo demone buono o cattivo [174]. Non c'è quindi ragione alcuna d'abbandonarsi al pessimismo orfico-pitagorico che è la visione della vita dei malcontenti. No! la terra è una colonia degli dèi, creata per la dimora e la gioia dell'uomo, e la vita è simile a un banchetto offerto dal re degli dèi: si ci può anche inebriare, ma il savio attingerà dall'anfora della sobrietà, affinché il dio, che osserva i suoi ospiti, lo chiami a sé con i migliori e lo elegga a confidente e compagno di mensa [175]. Quel che ci accade, accade per volontà del dio; non si può quindi considerare un'infelicità niente di quel che viene da lui, neppure il dolore, e non ci si deve perciò lamentare di nulla, ma abbandonarsi volontariamente alla sorte [176]. Dione parla indifferentemente di dio e di dèi, nello stesso senso della stoa, ma considera il culto un'esteriorità, e le spese che vi si consumano in rapporto inverso con la purezza del sentimento. « Quanto piú diverrete pii e timorati — dice agli ateniesi — tanto meno si troveranno tra voi incenso, profumi e corone, tanto minore sarà la vostra spesa nei sacrifici » [177]. La preghiera agli dèi conserva anche cosí il suo significato, e gli dèi sentono pure chi parla sottovoce. Egli stesso conclude un discorso con una preghiera rivolta naturalmente non ad ottenere beni esteriori, ma a che possano regnare nella città concordia, amicizia e amore [178]. Dione, come i cinici, trova invece superflui gli oracoli: l'uomo ragionevole sa vedere da se stesso che cosa deve fare e come [179].

Muovendo da questo punto di vista religioso, Dione si volge spesso con grande serietà contro la dissolutezza del tempo, e i suoi discorsi agli abitanti di Alessandria e di Tarso assumono talora il carattere di prediche ammonitrici [180]. Il tratto romantico, che dietro la parola d'ordine del cinismo richiama da una cultura

---

[173] *Or.* 32, 13 ss.
[174] *Or.* 4, 79 s.; cfr. Heraclit. fr. 119.
[175] *Or.* 30, 10 ss., 26 ss.
[176] *Or.* 30, 8.
[177] *Or.* 13, 35.
[178] *Or.* 39, 8.
[179] *Or.* 10, 28.
[180] *Or.* 32, 32 ss.; 33, 11 ss.

troppo raffinata alla semplicità della natura, compenetra in particolare la bella descrizione della sua dimora in Eubea, dove egli ha abitato dopo aver naufragato sulle coste di quell'isola [181].

Si potrebbe mettere come motto alla religiosità di Dione il detto di Euripide: « Beato chi onora il suo dio con la ragione » [182]. Non è un caso che uno dei piú intelligenti vescovi cristiani, un vero umanista, Sinesio, abbia scritto su di lui una monografia, dove lo presentava al figlio come esempio di un modo di vivere ragionevole e pieno di carattere. Sinesio si sentiva spiritualmente affine a lui, e parente in ispirito gli era anche il razionalismo ottimistico dell'illuminismo del XVIII sec., la religiosità razionale ma autentica di un Gellert, che Federico II chiamò « le plus raisonnable de tous les savants Allemands ».

PLUTARCO

Per Plutarco la religione era un elemento di vita. Il suo sacerdozio delfico [183] non costituiva per lui un'esteriorità, ma egli si dedicava con tutto il cuore al servizio del dio pitico. Anche quel che aveva assimilato del platonismo e del neopitagorismo serviva a rafforzare le sue convinzioni religiose. Corrisponde bene all'antica mentalità greca il fatto che egli consideri la religione « ciò che tiene insieme ogni comunità e sorregge la legislazione » [184], come il fondamento dunque anzitutto d'ogni comunità politica, ma anche di tutte le altre relazioni tra gli uomini, del matrimonio, della famiglia e dell'amicizia. Egli sente però il bisogno di rendersi ragione della sua fede religiosa e cosí si trasforma in teologo, poiché c'è una scienza degli dèi e con l'aiuto di questi la verità religiosa è, almeno approssimativamente, raggiungibile dato che dèi ed uomini sono sostanzialmente affini [185]. Perciò la teologia è il coronamento della filosofia [186] ed il vero sacerdote considererà suo

---

[181] *Or.* 7, 81 ss.

[182] Eur. *Archel.* fr. 256, 1.

[183] *Quaest. conv.* VII 2, 2; *An seni ger. res publ.* 17; H. Pomtow, *Fasti Delphici*, in « Jahrbücher für klass. Philol. » CXXXIX (1889), p. 549 ss.

[184] *Adv. Col.* 31.

[185] *Is. et Osir.* 1.

[186] *Def. or.* 2.

compito ricercare col pensiero la verità che sta alla base del culto a cui è preposto [187]. Certo in tutte le cose religiose si deve avere un rispettoso timore (εὐλάβεια), e se qualcosa non si comprende occorre ricercarne la causa nell'impossibilità per l'intelletto umano di penetrare per intero nella mente della divinità [188].

Plutarco ad ogni modo cerca di distinguere la religione dalla superstizione e a questo problema ha dedicato uno scritto giovanile. La superstizione (δεισιδαιμονία) e l'incredulità (ἀθεότης) sono la Scilla e la Cariddi tra cui la religiosità vera deve saper passare. Nella superstizione Plutarco vede uno sciocco errore consistente nell'attribuire agli dèi qualità meschine e indegne, specialmente una inclinazione a procurar danni e dolori agli uomini. Questo genera quindi nell'uomo inquietudine e angoscia, nella tema di suscitare con qualsiasi minimo errore la collera degli dèi, e il tentativo di purificarsi con ogni sorta di strane espiazioni e con l'offerta di sacrifici. Della superstizione fa parte anche l'angoscia per le eclissi del sole o della luna e per i terrori infernali. Per le persone superstiziose il dominio degli dèi diventa cosí una tenebrosa, spietata tirannia, mentre in realtà ad essi si convengono le qualità della sublimità, della bontà, della magnanimità, della grazia e della sollecitudine per gli uomini [189]. Plutarco però non ha sempre mantenuto questa linea di una sana religiosità che evita « l'eccesso di fede » (τὸ ἄγαν τῆς πίστεως) [190], ma qualche volta ha fatto larghe concessioni alle credenze popolari.

Plutarco ammette con la stoa una triplice teologia, quella dei poeti, quella dei legislatori e quella dei filosofi, considerando quest'ultima veramente decisiva per la verità; crede però di potersene anche servire per dare in larga misura un'interpretazione coerente alle idee religiose tradizionali. Quel che gli preme soprattutto è la purezza della concezione di dio. La divinità per lui è unitaria, eterna, assolutamente trascendente, puro ed invisibile spirito che basta a se stesso, non ha bisogni, è identico al bene e assolutamente perfetto [191]. Però quanto piú si pensa puro e perfetto, quanto

---

[187] *Is. et Osir.* 3.
[188] *Ser. num. vind.* 4; *Pyth. orac.* 30.
[189] *Superst.* 14; 2; 10; 7; 3; 8; 4; 6; *Non posse suav. vivi,* 21 s.; *Pelop.* 21.
[190] *Def. or.* 37, verso la fine.
[191] *Ei ap. Delph.* 19 s.; *Is. et Osir.* 53 s.; *Def. or.* 24; *Comp. Aristid. et Cat.* 4.

piú lo si allontana dal mondo perituro [192], tanto piú appare indispensabile che, se dio deve avere un'influenza sul mondo, questa sia resa possibile dall'intervento di esseri intermedi. Simili esseri Plutarco li riconosce nei demoni, che stanno al limite fra il mondo terreno e quello celeste abitando nella e sotto la luna [193]. Di loro si servono gli dèi per intervenire nel mondo, perché essi stessi sono troppo superiori a questo [194]. Ciò però non basta ancora a spiegare tutti i fenomeni del mondo. Poiché alla provvidenza (πρόνοια) della divinità o degli dèi può essere riportato solo ciò che è razionale e buono e corrisponde alla saggezza e perfezione divine, per spiegare il male e la malvagità non resta altro che ammettere un principio particolare. Questo principio Plutarco, per evidente influsso persiano, lo trova con Platone nell'anima malvagia del mondo, che è la causa di tutto quel che in natura è dannoso e funesto, come anche del male e dell'irrazionale nell'animo umano [195]. Arriva cosí ad un doppio dualismo: quello di dio e mondo, spirito e materia, eterno e perituro, invisibile e visibile, e quello del buono e del cattivo principio del mondo in senso zoroastrico.

Ma il profondo attaccamento di Plutarco alle forme politeistiche risulta dal fatto che non solo ritiene con Platone le stelle divinità visibili e il sole immagine del dio supremo [196], ma si accosta anche sotto molti altri aspetti alla religione popolare. Per lui il mito non è solo una creazione fantastica, ma « il riflesso di un pensiero razionale » [197] e cosí anche l'interpretazione allegorica dei miti dà la possibilità di spiegare ragionevolmente molta parte delle storie divine e delle pratiche cultuali tradizionali. Questo vale oltre che per la religione del suo popolo anche per quella degli altri popoli, ed egli — come il sofista Prodico e lo stoico Perseo [198] — è incline a farla derivare dalla gratitudine per i frutti che conservano la vita: « La divinità non è qualcosa d'irragionevole e d'inanimato che sarebbe soggetto al potere degli uomini, ma noi

---

[192] *Is. et Osir.* 78.
[193] *Gen. Socr.* 22; *Def. or.* 13; *Fac. lun.* 28 s.; vedi sopra, p. 366.
[194] *Def. or.* 10.
[195] *Is. et Osir.* 45-49; 55; *Virt. mor.* 3.
[196] *Ei ap. Delph.* 21; *Pyth. or.* 12; *Def. or.* 42.
[197] *Is. et Osir.* 20, cfr. 8 all'inizio.
[198] Philodem. *De piet.* 9; 7; Cic. *De nat. deor.* I 37, 118; 15, 38.

consideriamo dèi quelli che ci donano i frutti e ce li offrono incessantemente in quantità bastevole. E precisamente noi non ammettiamo che presso alcuni ci siano certi dèi, presso altri certi altri, barbarici ed ellenici, meridionali e settentrionali; ma come il sole, la luna, il cielo, la terra e il mare sono a tutti comuni anche se ognuno li chiama diversamente, cosí c'è una sola ragione ordinatrice, una sola provvidenza dominatrice, e le medesime forze servono a tutti: queste, però presso ogni popolo, secondo i suoi costumi, ricevono culti diversi e portano nomi diversi; ed ora piú oscuri ora piú trasparenti sono anche i simboli sacri di cui le genti si servono per riferire lo spirito, in modo non sempre giusto, al divino »[199]. Secondo una tale concezione tutte le religioni e anche la filosofia hanno lo stesso significato, ma differiscono nelle forme espressive. È una concezione cosí larga e profonda che ci ricorda da vicino le parole di Faust:

> Ovunque lo dicono tutti i cuori sotto la volta celeste, ciascuno nella sua lingua;

ma cela in sé il pericolo di una confusa indeterminazione in cui il problema della verità può avere la peggio.

Questo vale anche per tutto il pensiero di Plutarco, il quale, come possiamo vedere, invece di giungere a una netta posizione di fronte al sincretismo religioso del suo tempo, resta preda di una debole teologia conciliativa.

Benché Plutarco si dichiari decisamente contro l'identificazione degli dèi con le loro immagini[200], ha tuttavia tanto poco superato la fede nei miracoli che discute seriamente la possibilità che le immagini sacre parlino, e spiega tali eventi, quando sono tramandati da testimonianze fededegne, con l'onnipotenza divina che supera ogni umana concezione[201]. Inclina anche a credere la leggenda della discendenza divina di Platone, solo vi vorrebbe vedere una specie d'immacolata concezione[202]. In modo particolare ha a cuore la mantica, che per lui fa tutt'uno con la fede nella provvidenza e con la religione stessa[203]. Accoglie nella sua fede ogni sorta di

[199] *Is. et Osir.* 67.
[200] *Is. et Osir.* 71.
[201] *Coriol.* 37-38.
[202] *Quaest. conv.* VIII 1, 3.
[203] *Pyth. or.* 18.

rivelazioni divine: oracoli, sogni, ispirazioni, prodigi[204]. Caratteristico è il modo in cui unisce la spiegazione causale con la fede nella mantica a proposito dell'ariete unicorno che avrebbe annunciato la prossima autocrazia di Pericle[205]. Respinge con la massima decisione la teoria razionalistica per cui la mantica sarebbe puramente un calcolo avveduto degli eventi imminenti, e ne difende con piena convinzione il carattere divino[206]. L'anima è dotata naturalmente di forza mantica, indebolita però e oscurata dal suo legame col corpo. Quando questo legame si rallenta, come nel sonno, nell'estasi e all'appressarsi della morte, quella forza diventa nuovamente attuale e permette di vedere il futuro. Il veicolo materiale di questa forza è un pneuma divino che penetra nell'anima e che in molti luoghi oracolari, come a Delfi, sorge anche dalla terra[207]. La condizione « entusiastica » sorge da due moventi, uno divino ed uno umano: quanto piú l'uomo si eleva al di sopra della sensualità e reprime la propria attività, tanto piú diventa accessibile allo spirito divino che quindi se ne impossessa. L'anima diventa allora l'organo di dio e l'uomo in un certo modo il suo portavoce[208]. Lo spirito divino tocca allora l'anima e l'illumina all'improvviso come un fulmine. Cosí è anche per la Pízia, nella cui anima il dio accende una luce che le chiarisce il futuro; ma i suoni, le parole e i detti onde essa rivela la sua visione sono opera umana[209]. Oltre che della mantica ispirata Plutarco è acceso difensore anche di quella per segni: qualunque fatto in sé insignificante, un suono, uno starnuto, può annunciare un evento importante, come un polso accelerato o un foruncolo possono essere sintomi di una malattia. Anche dietro questi indizi sta la divinità che si serve di loro come di un mezzo per la sua rivelazione[210]. In perfetto accordo con tale fede è il fatto che allo stesso Plutarco la prossima morte fosse rivelata da un sogno nel quale egli si vedeva guidato in cielo da Hermes[211].

---

[204] *Pyth. or.* 8; 9; 11; *Def. or.* 45; *Alc.* 39; *Pomp.* 73; *Alex.* 14; 18; 25; *Tim.* 12; *Nic.* 13; *Pyrrh.* 31; *Aem. Paul.* 24; *Caes.* 69; *Anton.* 60.

[205] *Pericl.* 6.

[206] *Pyth. or.* 11.

[207] *Def. or.* 39-40; 42 s.; 48 ss.

[208] *Pyth. or.* 21-23.

[209] *Is. et Osir.* 77; *Gen. Socr.* 20; *Pyth. or.* 7.

[210] *Gen. Socr.* 12.

[211] Artemidor. *Oneirocrit.* IV 72.

Come la mantica, anche la fede nell'immortalità dell'anima è parte ineliminabile della religiosità di Plutarco: la esige la teoria della provvidenza divina. Ché l'anima durante la vita è, come un atleta, impegnata nella lotta, e dopo la morte deve ricevere ciò che le spetta, premio o punizione [212]. Solo quando l'anima si è liberata dal corpo è possibile una vera conoscenza e comunione con la divinità [213]. Allora le anime dei pii possono diventare eroi o demoni e perfino ottenere dignità divina, mentre quelle degli altri che non si sono ancora del tutto liberati dall'inclinazione alla sensualità debbono prima o poi ritornare in corpi mortali, ma solo di uomini: sembra che Plutarco non abbia esteso la trasmigrazione delle anime agli animali [214]. Egli consola la moglie per la morte prematura d'un bambino richiamandosi ai misteri e paragonando l'anima nell'esistenza terrena ad un uccello chiuso in gabbia: essa dopo la morte passa ad una sorte migliore e piú divina [215]. Anche gli empi, dopo essersi purificati, vengono infine redenti dalle loro pene [216]. Nella vita terrena l'uomo è accompagnato da un demone personale (δαίμων οἰκεῖος) [217], anzi sembra che ve ne siano due, uno buono e uno cattivo: almeno questa conclusione è suggerita dal racconto secondo cui a Bruto prima del suo passaggio dall'Asia all'Europa per la battaglia decisiva di Filippi apparí il suo « cattivo demone » [218].

Tuttavia, nonostante la sua concezione platonizzante dell'anima, Plutarco non guarda con pessimismo alla vita terrena. Certo la vita non è senza dolore, ma accanto a questo si deve anche calcolare il bene e il bello che essa offre. Sarebbe ingrato mettere in eccessivo rilievo il lato oscuro della vita. Anche nel dolore bisogna conservare l'equilibrio interiore [219]. Tuttavia Plutarco, a differenza di Platone e d'accordo con la stoa, ammette in casi estremi il suicidio [220]. Ma di regola la forza e la nobiltà di carattere si rivelano

[212] Plut. *Ser. num. vind.* 18.
[213] *Is. et Osir.* 78.
[214] *Def. or.* 10; *Is. et Osir.* 27; *Fac. lun.* 28; *Gen. Socr.* 22.
[215] *Cons. ad ux.* 10 s. Non ho tenuto conto della *Consolatio ad Apollonium* perché probabilmente non è opera di Plutarco.
[216] *Fac. lun.* 30.
[217] *Gen. Socr.* 22 e 24.
[218] *Brut.* 36; *Caes.* 69.
[219] *Cons. ad ux.* 3; 4; 6; 9.
[220] *Tranqu. an.* 17 s.; *Aem. Paul.* 34; *Cleom.* 31.

nell'esser superiori ai casi della vita e nel portare in sé la propria felicità. Chi fa cosí vede nel mondo il tempio piú santo e piú degno di dio, e una festa in ogni giorno della vita [221]. Un tale ottimismo impedisce anche che Plutarco si abbandoni a qualsiasi forma d'ascesi, e se egli raccomanda di limitare l'uso delle carni lo fa piú per ragioni dietetiche che per principi religiosi [222].

In Plutarco la condotta morale è dominata dallo spirito umanitario (φιλανθρωπία), che deve accompagnarci per la vita intera e non venir meno neanche di fronte al nemico [223], agendo anche sui nostri rapporti con gli animali [224]. Il contatto con gli uomini e la partecipazione alle loro gioie e ai loro dolori (συνανθρωπεῖν) erano per Plutarco un bisogno [225]. Di questo spirito fa parte anche il rispetto per la donna e per la vita familiare [226]. Con tutta la sua stima per il proprio popolo, anche Plutarco sviluppa il suo amore del prossimo in un umanitarismo cosmopolita. Cielo e terra sono i confini della nostra patria e tutti gli uomini sono per natura concittadini [227]. Per questo Plutarco è anche pacifista [228] e, poiché la storia è, come la natura, opera della provvidenza divina, egli considera missione di Alessandro Magno la riconciliazione dei popoli e l'unione in uno stato unico di tutti gli abitanti dell'Ecumene, unione che trovò poi il suo compimento nell'impero romano [229].

Vediamo dunque in Plutarco un uomo di vasti orizzonti e a un tempo di religiosità autentica, purificata dalla filosofia, anche se forse troppo debole per respingere risolutamente la parte superstiziosa della religione tradizionale. Per la sua tendenza a giustificare filosoficamente quanto piú fosse possibile la fede tradizionale, e per la sua inclinazione al misterioso e al mistico, egli corre il pericolo di confondere i limiti tra filosofia e religione, rivelandosi cosí un significativo precursore del neoplatonismo.

---

[221] *De virt. et vit.* 1 ss.; *C. Gracch.* 19; *Tranqu. an.* 20.
[222] *San. praec.* 18; *Soll. anim.* 7; *Es. carn.* II 1 e 3.
[223] *An seni ger.* 1; *Praec. rei publ. ger.* 3.
[224] *Soll. anim.* 2; *Cato mai.* 5.
[225] *Praec. rei publ. ger.* 31.
[226] *Mul. virt.* 243 B; *Coni. praec.* 1 ss.; *Frat. am.* 1 ss.
[227] *Exil.* 5.
[228] *Praec. rei publ. ger.* 32; *Pyth. or.* 28.
[229] *Fort. Alex.* I 6-8; *Fort. Rom.* 1-2.

EPITTETO

Per la concezione della vita di Epitteto non è essenziale la novità dei pensieri ma il fatto che in essa il sistema concettuale della stoa appare percorso da una calda vita religiosa. Anche la sua unità, che gl'imprestiti dal cinismo e dal platonismo sembrerebbero allentare, viene assicurata dalla personalità coerente e piena di carattere dell'autore, che per la concordanza di dottrina e vita è paragonabile a Socrate. I pensieri di Epitteto sono una filosofia della vita, che egli esperimentò e collaudò nella propria difficile esistenza. Su ciò si basa la loro immediatezza ed il loro fascino imperituro.

Indifferente alla scienza, Epitetto si sente ambasciatore di dio agli uomini [230], ai quali apporta il suo insegnamento come mezzo di salvezza dal male e dalle infermità dell'anima [231]. Ché a lui interessa la salute della loro anima; tuttavia egli non vuole prepararli all'altra vita, ma offrire loro i giusti concetti e le misure per discernere i veri beni da quelli immaginari [232]. Fondamento di tutto è la fede in dio. Questo dio dal logos immanente della stoa si è trasformato in Epitteto quasi in un dio personale, « che ha cura di tutto e a cui non sfugge alcuna azione, alcuna aspirazione e alcun pensiero » [233]. A questo dio ci si può abbandonare con piena fiducia. Ciò che egli vuole è sicuramente migliore di quel che l'uomo può volere e quindi la sua volontà deve essere la nostra; non dobbiamo dunque cercare che quel che avviene sia conforme alla nostra volontà, ma volere che sia proprio come avviene, e saremo felici [234]. La vita è un dramma composto da dio e in cui ad ognuno è assegnata una parte: l'unica possibilità è quella di recitare bene o male [235]. Inoltre, essa è simile ad un banchetto a cui dio ci ha invitati: dobbiamo attendere che ci sia portato qualcosa, prendere la nostra modesta parte, guardare il resto della festa e, quando è l'ora, lasciarla con gratitudine [236].

---

230 *Diatr.* III 22, 23; 1, 36.
231 *Diatr.* III 23, 30.
232 *Enchir.* 1; 5; 6; 19.
233 *Diatr.* II 14, 11.
234 *Diatr.* IV 7, 20; *Enchir.* 8.
235 *Enchir.* 17; 37.
236 *Enchir.* 15; *Diatr.* IV 1, 106; III 5, 10 s.

Riguardo ai beni della vita Epitteto sostiene una completa riforma della scala dei valori. Il bene supremo è la libertà interiore. Tutto quello che non è in nostro potere ha scarso valore [237], e il suo giusto uso dipende dalla sua giusta valutazione. I beni sono tutti, compresi i nostri congiunti e la nostra stessa vita, prestiti che il proprietario — iddio — ci può richiedere a ogni momento senza che abbiamo il diritto di lamentarcene [238]. Del resto, anche a parte ciò, il « cinico » si limiterà all'indispensabile e vivrà secondo la massima « sopporta e rinuncia » [239].

Come ogni cosa esteriore, anche il corpo fa parte dei beni insignificanti. Esso è composto di terra (πήλινον), e per l'anima nata da dio costituisce solo un impedimento a realizzare la sua aspirazione a ritornare alla propria origine [240]. È come un cadavere a cui l'anima è incatenata [241], o quanto meno un vincolo e un peso da cui, nel sentimento della parentela divina dell'anima, l'uomo si vorrebbe scuotere. Questo, però, poiché la vita non ci appartiene, non lo possiamo fare, ma dobbiamo attendere che dio ci dia il segno del ritorno [242]. Nonostante queste dichiarazioni sui rapporti dell'anima con il corpo cosí colorite di platonismo, Epitteto non conosce un'immortalità personale. La morte è la dissoluzione del corpo nei suoi elementi, e non è piú terribile che il cadere autunnale delle foglie dagli alberi o la raccolta delle spighe e dei frutti maturi. L'una e gli altri sono soltanto passaggi da una a un'altra condizione statuiti dall'ordine del mondo, e averne paura è infondato [243]. Invece anche Epitteto conserva l'idea d'un demone personale che è dato all'uomo quale custode, che abita in lui e al quale l'uomo dovrebbe prestar giuramento come un soldato all'imperatore [244]. L'idea di uno spirito protettore appare qui interiorizzata in ciò che si suol chiamare « l'io migliore » di un uomo.

Con queste vedute Epitteto si allontana assai piú di Plutarco dalla fede popolare, che non di rado sottomette a severa critica.

---

[237] *Enchir.* 1.
[238] *Enchir.* 11; II 16, 28; 5, 1 ss.
[239] Gell. XVII 19, 6.
[240] *Diatr.* IV 1, 100; I 9, 10 ss.
[241] *Diatr.* II 19, 27; I 19, 9; fr. 176 in M. Aurel. IV 41 (cfr. sopra, p. 288).
[242] *Diatr.* I 9, 10 ss.
[243] *Diatr.* IV 7, 15; III 24, 93; II 6, 11 ss., 18; III 13, 14 s.
[244] *Diatr.* I 14, 12 ss.

Anche la mantica cosí apprezzata dagli stoici gli sembra, dati i suoi presupposti, alquanto priva di valore [245].

I rapporti con il prossimo sono determinati dal fatto che tutti siamo cittadini del grande stato che abbraccia l'umanità intera, del quale le singole comunità sono piccole immagini. Tutti siamo membri d'un grande organismo per il cui bene ciascuno deve adempiere al proprio compito. Dunque non dobbiamo mirare al vantaggio personale, ma all'utilità del tutto di cui siam parte, e sentirci fratelli di tutti gli uomini [246]. Ne conseguono sopportazione e pazienza per le offese e i danni arrecati dagli altri [247]. Le guerre tra i popoli hanno la loro origine nell'accecamento umano [248].

La forte impressione che fa la religiosità di Epitteto deriva dalla sicurezza e dalla consequenzialità della sua fede, dalla semplicità dei suoi principi morali, rigorosamente applicati nella vita pratica. Se a una tale concezione di vita è propria una certa tendenza quietistica, questa è tuttavia controbattuta dalla valorosa lotta con il proprio io. Malgrado la svalutazione dei beni terreni, compreso il corpo, non appare mai alcuna traccia di pessimismo o di passiva malinconia, ma c'è anzitutto la serenità dell'animo sorta dal sentimento della libertà interiore, il dominio sovrano della vita e la forza dello spirito e della volontà, che supera il mondo e la morte. Ed è una bella testimonianza dell'influsso di Epitteto sui suoi contemporanei un'iscrizione rupestre nella Pisidia che lo celebra come « fonte di benedizione e di gioia » [249].

ELIO ARISTIDE

Dalle pure altezze della religiosità di Epitteto scendiamo nelle fosche bassure della devozione cultuale spinta fino alla bigotteria quando ci volgiamo al retore Aristide, al suo tempo tenuto in alta considerazione ed ammesso perfino alla corte imperiale degli Antonini. I suoi inni in prosa ad una serie di divinità e in particolare

[245] *Diatr.* I 22, 16; 19, 25; *Enchir.* 31-32.
[246] *Diatr.* II 5, 26; 10, 3 s.; I 19, 10 ss.
[247] *Enchir.* 20; *Diatr.* III 22, 54.
[248] *Diatr.* II 22, 22.
[249] Cfr. G. Kaibel in « Hermes » XXIII (1888), p. 542 ss.

i sei *Discorsi sacri* su Asclepio ci permettono una visione precisa del tipo della sua religione. Leggendo il discorso su Zeus (1 Dindorf, 43 Keil) a tutta prima si prova la favorevole impressione di una concezione monoteistica di dio nel senso della filosofia popolare stoica, per esempio dello scritto *Del mondo* (p. 382), unita ad alcune reminiscenze del *Timeo* platonico. Zeus appare come il dio creatore, creatore di se stesso — come dice un'espressione (αὐτοπάτωρ)[250] con probabilità attinta all'ermetismo (p. 386 s.), — creatore degli elementi, di tutto il mondo, degli uomini, degli animali e delle piante. Egli si identifica con la provvidenza ed è signore del fato, legislatore morale, datore di salvezza e di civiltà (σωτήρ, προστάτης, ἔφορος, εὐεργέτης), guida onnipotente del mondo (ὁ τῶν ἁπάντων κρατῶν ἀρχηγέτης); è in lui che tutto vive e si muove, come avevano già proclamato Cleante ed Arato[251]. Gli altri dèi sono solo strumenti della sua volontà: Apollo è il profeta dei suoi consigli, Asclepio il medico di coloro che Zeus vuol guarire. Vi è qualche debole protesta contro certi miti e certi passi omerici, e la parentela divina degli uomini è messa in rilievo nel modo tradizionale. Si resta però sconcertati sulla serietà di questo monoteismo quando si vede che una serie di altri dèi — Posidone (3 D., 40 K.), Atena (2 D., 37 K.), Dioniso (4 D., 41 K.), Eracle (5 D., 40 K.) e anzitutto Serapide (8 D., 45 K.) — sono all'occasione celebrati sullo stesso tono, e l'elevazione di ciascun dio a dio universale, a seconda delle necessità dell'oratore e degli ascoltatori, è solo un costante ripiego della tecnica oratoria.

Quanto a Zeus e a Serapide, la loro identificazione risponde ad ogni modo all'idea di questo strano culto[252], ed è comprensibile che Aristide scampato ad un naufragio ne renda grazie a Zeus nel discorso su Zeus fatto in Egitto in compimento d'un voto, e a Serapide nel discorso su Serapide tenuto nel tempio del dio a Smirne. Ma, anche tenuto conto delle tendenze enoteistiche e sincretistiche del tempo, il modo in cui Aristide sa innalzare volta

---

[250] L'espressione ricompare come predicato del Dio cristiano nel vescovo Sinesio, *Hymn.* 3, 145 s.: πατέρων πάντων πάτερ, αὐτοπάτωρ, προπάτωρ ἀπάτωρ, υἱὲ σεαυτοῦ.
[251] Vedi sopra, p. 400 ss.
[252] Vedi sopra, p. 327 ss.

a volta l'un dio a spese dell'altro, perfino di Zeus [253], è assai vicino alla mancanza di carattere e attesta che questa sorta di religiosità non sorge da una convinzione intima, ma piuttosto da una abilità virtuosistica messa spensieratamente al servizio di fini esteriori.

Con un dio Aristide ha però un rapporto piú stretto, intimo e personale, che s'innalza quasi a fervori mistici, e questo dio è Asclepio. Ammalatosi a 27 anni di gravi disturbi nervosi, dopo aver invano cercato di guarire con mezzi medici, Aristide visitò il celebre santuario del dio a Pergamo [254], dove, dopo cure rinnovate con fede incrollabile per 17 anni, trovò infine la salute. Il genere delle sue sofferenze e dell'aiuto ricevuto è descritto in onore del dio nei sei *Discorsi sacri* (23-28 D., 47-52 K.), a cui si aggiungono ancora un discorso su Asclepio (6 D., 42 K.) e sui suoi figli (7 D., 38 K.). È naturale che Asclepio agli occhi dell'oratore s'innalzi a dio universale e diventi Zeus, come già era chiamato nel culto [255]; per Aristide però esso è il suo personale soccorritore e salvatore (σωτήρ). Egli s'è dato tutto nelle mani del dio, di cui è particolarmente devoto, dal quale si sente protetto, e che anche nella professione oratoria gli presta il suo aiuto e in certo modo lo ispira. « Tutto quel che ho è dono del dio », egli afferma; e assume quindi il nome di « Teodoro » e non vuole fare « nulla di grande o di piccolo » senza di lui [256]. Gli avvertimenti divini li riceve di solito, secondo l'uso cultuale, dormendo nel tempio.

Ha però anche altre rivelazioni del dio: ora ode voci [257], ora vede uno splendore straordinario [258], e talvolta il dio gli appare perfino nella sua figura divina in cui si fondono quelle di dèi affini come l'Apollo clario o il Callitecno di Pergamo. Una volta lo vede, come espressamente sottolinea, in una vera visione (ὕπαρ) e il dio gli dona altri 17 anni [259]. Tra queste apparizioni (ἐπιφάνειαι, παρουσίαι, θεῖαι ὄψεις) [260] una, avuta nel suo santuario privato,

---

[253] *Or.* 46, 13 e 29 Keil; 37, 24 Keil.
[254] Vedi sopra, p. 321 ss.
[255] Vedi sopra, p. 322 e n. 61.
[256] *Or.* 47 K. (23 D.), 43 e 23; 50 K. (26 D.), 13 ss.; 42 (6), 12 ss.; 50 (26), 53 e 102.
[257] *Or.* 49 (25), 5; 50 (26), 6.
[258] *Or.* 49 (25), 23 e 39; 51 (27), 64.
[259] *Or.* 48 (24), 18.
[260] *ibid.*, §§ 45 e 31; 47 (23), 38.

ha un'importanza particolare. L'immagine del dio circonfusa di luce fa cenno ai presenti di uscire; anche Aristide si appresta a ciò, ma il dio gli indica con la mano che deve restare. « Rapito da tanto onore e dalla preferenza avuta gridai ' unico! ', intendendo il dio. Questi allora rispose: ' Tu lo sei! '. Questa parola, signore Asclepio, è piú forte d'ogni vita umana, dinanzi a lei deve cedere ogni malattia ed ogni gioia; questa parola m'ha dato la forza e la volontà di vivere » [261]. Un'altra volta sogna d'incontrare, quando la stella del mattino è già in cielo, un amico platonico. Questi ad una sua domanda gli mostra un punto del cielo e dice: « Ecco ciò che Platone chiama anima del mondo ». « Io guardo in alto — continua Aristide — e vedo in cielo Asclepio nella forma che ha a Pergamo. Con ciò mi svegliai e notai che era proprio la stessa ora del sogno » [262]. Il dio compie su di lui ogni sorta di miracoli (δυνάμεις θαυμασταί). Lo guarisce da un tumore, cosa che gli amici apprendono « increduli, ma con gioia » [263]. Gli ordina in pieno inverno un bagno fluviale che a lui però pare caldo, e quando egli ne esce in stato di benessere quelli che s'erano fermati a guardare lo accolgono col grido « Asclepio è grande » [264]. Il dio ha anche prolungato la vita di Zosimo suo istitutore (τροφεύς) e Aristide vede in ciò un segno della grazia (χάρις) divina; anche la diletta e vecchia balia Filomena è stata guarita dal dio in modo miracoloso [265]. È comprensibile che dopo tali esperienze Aristide non dia piú peso ai consigli dei medici e quando essi non concordano con le istruzioni del dio li posponga senz'altro a queste [266]. Del resto la forza salutare del dio non si esercita solo sul corpo, ma opera anche sull'anima. Dopo la guarigione ottenuta col bagno invernale nel fiume, Aristide sente un « indicibile benessere » (ἄρρητος εὐθυμία), e tutto scompare innanzi alla gioia di quel momento: egli « non crede di veder piú altro, tanto era vicino al dio ». Un'altra volta dopo un sacrificio si sente per opera del dio in stato di armonia perfetta. Seguendo il dio si ottengono salute, forza, leggerezza, calma, in breve tutto

[261] *Or.* 50 (26), 50 s.
[262] *ibid.*, § 55 s.
[263] *Or.* 42 (23), 62-66.
[264] *Or.* 48 (24), 19-21.
[265] *Or.* 47 (23), 69-78.
[266] *ibid.*, §§ 57, 62 s., 67.

quel che è bello per il corpo e per l'anima [267]. Il dio non salva solo dai mali del corpo e dell'anima, ma anche dalle tempeste e dai terremoti [268] e può aprire le porte chiuse [269]. Anche i figli del dio, gli asclepiadi Macaone e Podalirio, percorrono la terra in qualità di salvatori (σωτῆρες), di divini soccorritori e amici del genere umano e, specialmente ad Epidauro, sono stati veduti già da molte persone [270].

Un misto di effettiva fiducia in dio e di strana superstizione è in questa fede nei miracoli, che si ritrova del resto nello stesso modo anche da parte cristiana nella polemica tra Origene e Celso, nella quale il cristiano messo alle strette dal suo avversario, perché non vuole riconoscere ma non può negare i miracoli di Asclepio, finisce per affermare che nel potere di guarire i mali non c'è di per sé nulla di divino [271]. E non manca, tanto dall'una che dall'altra parte, l'ingenuo egoismo d'una religiosità, che esalta a maggior gloria del dio la propria conservazione. Nella peste del 165 Aristide si ammala e crede di morire, ma nello stesso giorno in cui guarisce muore uno della servitú ed egli è convinto che il dio abbia preso questa vita in cambio della sua [272]. Quando nel 178 un grande terremoto distrusse Smirne, egli aveva alcuni giorni prima ricevuto dal dio l'ordine di lasciare la città e cosí sfuggí al disastro [273]. È questo del resto l'unico caso in cui vediamo Aristide adoprarsi anche per gli altri: egli rivolse per lettera all'imperatore e ai suoi associati nell'impero la richiesta di ricostruire la città e fu ascoltato.

Dopo la malattia Aristide si dedicò talmente al culto di Asclepio che tutto il resto della religione al confronto perse di significato. In generale, egli non la discute teoricamente. Si serve all'occasione, ma di rado, dell'interpretazione allegorica dei miti [274]. Non sembra che abbia creduto in una vita dopo la morte, ed abbia avuto preoccupazioni in proposito. Asclepio dà la salute, ma solo per

[267] *Or.* 48 (24), 23; 28; 73; cfr. 50 (26), 7.
[268] *Or.* 48 (24), 13 s., 65 ss.; 49 (25), 40 ss.
[269] *Or.* 51 (27), 8.
[270] *Or.* 38 (7), 14 s., 21.
[271] Orig. *Contra Cels.* III 3; 24-25; cfr. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*[1], p. 78 s.
[272] *Or.* 48 (24), 44; cfr. 51 (27), 24.
[273] *Or.* 19 (41), 6.
[274] *Or.* 41 (4), 6 s.; 37 (2), 27; 40 (5), 8.

questa vita che Aristide mostra di desiderare piú lunga possibile. Quando deve parlare della morte impiega le formule usuali: ricorda per ipotesi la possibilità d'una sopravvivenza e nel discorso funebre sul suo alunno Eteoneo dice di questo che ha fatto il suo ingresso tra « i piú potenti » (κρείττονες) e parla della sua eroizzazione secondo l'esempio di Giacinto e di Narciso [275]. Tutto ciò non ha alcun diretto influsso sul suo modo di vivere.

La religiosità di Aristide quanto poco è simpatica per la sua mescolanza di superficialità e di esaltazione, di fede nei miracoli e di egoismo, tanto è sintomatica per la crescente tendenza al misticismo e per la dilagante fede nei miracoli, caratteristiche del tempo, che nei secoli seguenti prenderanno ancora maggiore sviluppo. Esattamente come Aristide i retori cristiani piú tardi, quali Sofronio o Basilio di Seleucia, descrivono i loro sogni e i miracoli dei loro santi; e come Asclepio è il protettore di Aristide che lo prepone a ogni altro dio, cosí San Felice è il patrono personale di Paolino di Nola, amico di Ausonio, che per sedici anni gli dedica annualmente il giorno della sua festa una poesia [276].

MARCO AURELIO

In consolante contrasto con la fiacca religiosità del nevrastenico Aristide tutto preso di se stesso, sta quella, scevra di illusioni ma tuttavia virile, di Marco Aurelio, al quale toccò il difficile compito di reggere il governo dell'impero in un periodo in cui gravi calamità, le guerre a nord e a est ed inoltre la peste, indicavano senza equivoci che la decadenza era iniziata. Neanche nell'ambito familiare, nella frivola sposa e nei figli scriteriati, Marco Aurelio poteva trovare consolazione o incoraggiamento. Ridotto completamente alle proprie risorse, e per giunta con un carattere contemplativo e poco atto al disbrigo delle faccende pratiche, trovò la sorgente della sua forza solo nella filosofia, per la quale deve ringraziare fondamentalmente lo studio di Epitteto. Perciò troviamo in entrambi gli stessi pensieri fondamentali, che differiscono solo per la diversità del tono.

---

[275] *Or.* 33 (51), 31; 31 (11), 14 s.

[276] O. Weinreich in « Neue Jahrbücher für das klass. Altertum » 1914, p. 606.

Anche per Marco Aurelio la sua filosofia è a un tempo la sua fede religiosa. Entrambi, l'imperatore e lo schiavo, hanno un'illimitata confidenza nella provvidenza divina che guida il mondo. Mentre però Epitteto nella concezione di dio inclina al teismo, Marco Aurelio resta strettamente panteista e parla di preferenza della natura universale che per lui s'identifica completamente con il dio o con gli dèi. In tale concezione trova posto anche la fede nelle rivelazioni mantiche, cui peraltro accenna assai di rado [277]. Il mondo è un grande organismo in perpetua trasformazione che si muove secondo leggi interne, in cui ogni singolo essere è una particella minima che non deve pretendere molto, ma, modesta e contenta, incorporarsi nel grande tutto. « Una corrente impetuosa è la forza primigenia del mondo, che trascina ogni cosa. Quanto insignificanti sono questi affari statali e i piccoli uomini che agiscono, a loro credere, secondo i princípi della filosofia! Tutto è nullità. Che vuoi fare, o uomo? Compi quel che la natura ti chiede » [278]. La sola consolazione è che anche ciò che pare un caso rientra nel governo divino del mondo. « Per ogni parte della natura è bene ciò che la natura, in quanto tutto, porta con sé e che è utile alla sua conservazione. Il mondo però si conserva mediante le trasmutazioni degli elementi e dei corpi sorti dalla loro aggregazione. Questo può bastarti » [279]. E Marco Aurelio ne trae la conseguenza: « Io mi adatto a tutto quel che tu disponi, ordine dell'universo! Nulla viene per me troppo presto, nulla troppo tardi: tu sai il momento giusto. Per me fruttifica tutto quel che le tue stagioni portano. Tutto viene da te, in te io vivo tutto, in te tutto ritorna. Un poeta diceva: ' O cara città di Cecrope '; non dovresti dunque tu dire: ' o cara città di Zeus '? » [280].

Gli uomini non sono che « insetti effimeri, e si esaltano e vengono esaltati » [281]. « La durata della vita umana è un istante, la sua essenza è un flusso, la sua percezione è confusa, l'intera costruzione del corpo è votata alla putrefazione, l'anima è una trottola, il suo destino è un mistero, e le relative cognizioni sono incerte: in breve, il corpo e tutto ciò che vi è connesso somigliano a un fiume, mentre

[277] M. Aur. Εἰς ἑαυτόν, I 17, verso la fine; IX 27.
[278] IX 29.
[279] II 3.
[280] IV 23 (il poeta è Aristofane); cfr. X 6; 7; 14.
[281] IV 35.

quanto fa parte dell'anima non è che sogno e delirio. La vita è una lotta e un peregrinare in terra straniera, la fama è l'oblio »[282]. Tuttavia non vi è ragione di disperare: « la morte, al pari della nascita, è un mistero della natura: la nascita è una fusione, la morte uno scioglimento degli elementi. Ma in nessun caso è una cosa che si possa temere ». Anzi, la morte è piuttosto una liberazione dalla schiavitú della carne. La vita è simile a un viaggio su una nave da cui si sbarca quando la divinità vuole. In quale paese, naturalmente, non si può sapere. L'individualità, anche dell'uomo buono, si spegne per sempre. Se non fosse questa la miglior cosa, gli dèi avrebbero fatto diversamente[283]. In Marco Aurelio, a volte, si presenta addirittura un tedio della vita: per quanto tempo ancora?[284]. Ma si tratta di stati d'animo che finiscono per essere superati dalla coraggiosa decisione di agire nell'interesse del bene comune. « Vivere con gli dèi significa mostrar loro un'anima che è sempre contenta di quanto le è assegnato e che compie tutto quanto vuole il genio dato da Zeus a ogni uomo, quale guida e governatore, una parte di se stesso: questo è lo spirito dotato di intelligenza di ciascuno »[285]. La soluzione di M. Aurelio non è dunque il quietismo, bensí l'attività. « Il tuo unico piacere e riposo sia quello di procedere, con il pensiero rivolto a dio, da un'azione di comune utilità all'altra. Solo questo significa non agire conformemente alla natura e per conseguenza la pace dell'anima »[286].

Da questo risultano anche i principi della condotta morale. Il male stesso è un elemento necessario dell'ordine del mondo e non lo turba, ma danneggia solo chi lo compie[287]. Che cosa sia il bene lo dice la ragione pratica che domina nello stato universale di cui tutti siamo cittadini, la quale impone di prestarci scambievole aiuto[288]. A questo dovere non possiamo venir meno per l'erroneo o malvagio comportamento degli altri nei nostri confronti, essendo privilegio dell'uomo di poter amare, per la coscienza della parentela

[282] II 17; cfr. XII 32.
[283] IV 5; VI 28; III 3; XII 5; cfr. VIII 58; XI 3.
[284] VI 36.
[285] V 27.
[286] VI 7; IX 31.
[287] VIII 55; II 16.
[288] IV 4.

che lo lega a tutti i suoi simili, anche coloro i quali nel loro accecamento gli vogliono procurar danno. « Gli uomini sono nati gli uni per gli altri: istruiscili o sopportali! »[289]. Marco Aurelio ha praticato anche nella vita quotidiana questa umanità in misura tale da essere accusato di eccessiva moderazione verso gl'indegni. Eppure, nella coscienza dei propri doveri di imperatore, egli si è costretto a trascorrere lunghi anni in campo di battaglia per difendere l'impero dai nemici, senza attendersene alcun ringraziamento.

A Marco Aurelio manca — ed è questo che lo distingue da Epitteto — la superiore serenità dello spirito. Egli vede le cose e gli uomini senza veli, e il suo incorruttibile senso di verità lo preserva da ogni illusione. Ciò non ostante non cade nel pessimismo, perché troppo è radicata in lui la convinzione che la ragione divina domini l'universo e che l'uomo abbia disposizione per il bene. Se la sua concezione della vita è anche una filosofia della rassegnazione, e se talora si sente nelle sue parole una certa stanchezza del vivere, resta pur sempre l'ultimo grande esempio di *autarkeia* socratica: un uomo che diritto e saldo guida la nave dello stato attraverso le onde agitate dalla tempesta e domina con la forza del pensiero e della fede i suoi alti compiti e le difficoltà della vita.

PLOTINO

Non è qui il luogo di trattare in tutti i particolari il sistema filosofico di Plotino, ma solo di prenderne in considerazione il lato religioso. Certo dal punto di vista di Plotino tra religione e filosofia non esiste piú alcuna differenza. La sua filosofia è la sua religione, ed è solo quella filosofia che mette anche la religione popolare in tutte le sue parti, i suoi miti ed il suo culto nella giusta luce che ne svela il senso profondo. In Plotino in ultima analisi non si tratta tanto della conoscenza d'un oggetto, il mondo esteriore, quanto piuttosto della beatitudine del soggetto raggiunta attraverso la conoscenza. La perfetta conoscenza non si raggiunge però piú mediante il pensiero, ma attraverso l'unione mistica dell'anima con dio: e cosí la filosofia trapassa nel misticismo religioso.

---

[289] XII 26; XI 18; VII 13; 22; V 31; VIII 59.

Dall'uno assoluto, immobile, privo di qualità e di estensione Plotino deduce lo spirito, da questo l'anima del mondo, donde a loro volta fa nascere le anime dei singoli e il mondo visibile. È questo il regno della molteplicità e della divisione, e come tale solo un'immagine deformata del mondo intelligibile delle idee e delle forme, contenuto nello spirito, e quindi anche la sua bellezza è solo relativa. Si tratta di una mescolanza di spirito e necessità: il bene che vi si riscontra proviene dallo spirito, il male e la malvagità invece sono la materia ancora non formata dallo spirito (il μὴ ὄν), che rappresenta l'ultimo grado nella scala discendente delle emanazioni provenienti dall'Uno [290]. Questa identificazione di materia e male è il punto basilare del sistema di Plotino, il cui apparente monismo spiritualistico si rivela in sostanza, solo in forma piú raffinata, come l'antico dualismo penetrato già nel VI sec. con l'orfismo nel pensiero greco.

Anche l'uomo quindi è un'unione di spirito e materia, anima e corpo. Ma l'esistenza dell'anima non è legata al corpo. Prima di entrare in questo le anime umane erano preesistenti in qualche forma, alcune come dèi, altre come pure anime congiunte con lo spirito quali parti del mondo intelligibile [291]. Essendo però al limite tra il mondo sovrasensibile e quello sensibile, esse debbono volgersi alla materialità ed essere attratte con « forza magica » nei corpi loro destinati [292]. Interviene qui la dottrina della trasmigrazione delle anime che, in rispondenza alla discesa dell'anima, apre la possibilità di un'ascesa, naturalmente solo dopo una liberazione il piú possibile completa dal male, cioè dalla materialità [293]. La vita terrena è quindi sentita come una perturbazione della condizione normale dell'anima e la mortalità del corpo come una grazia, che fa sperare nella liberazione dal carcere, nell'infrangersi delle catene. Il corpo, infatti, non è altro che un « animale vivente » (θηρίον ζῳωθέν) [294]. Il tipo di reincarnazione dipende dalla condotta morale dell'anima. Se essa resta attaccata alla sensualità può anche discendere in forme

---

290 *Enn.* I 8, 3, 7.
291 VI 4, 14.
292 IV 3, 13; cfr. 8, 5.
293 I 8, 5.
294 IV 3, 12; 1, 10.

inferiori, animali o piante [295]. Altre anime tornano di nuovo in forme umane. Tra un'esistenza terrena e l'altra si è sottomessi nell'al di là alla purificazione e alla pena [296]. Coloro invece che hanno seguito il loro io migliore, sovrasensibile, sono posti sulle stelle per dedicarsi ivi alla contemplazione dell'universo, ed i piú puri possono anche ritornare alla patria celeste e all'esistenza divina [297].

In conseguenza, tutta l'etica è impostata dal punto di vista della purificazione dalla contaminazione del corpo [298], ed ha perciò uno spiccato carattere ascetico e romitico. Dello stesso Plotino sappiamo che non solo si concedeva scarso alimento e poco sonno e si asteneva da ogni rapporto sessuale, ma che addirittura si vergognava del proprio corpo e quando era malato rifiutava ogni cura. Non si lasciò indurre a posare per un artista per non lasciar fare « l'ombra di un'ombra », e dette la sua approvazione assoluta all'amico Rogaziano, senatore e pretore, che abbandonò l'ufficio, rinunciò agli averi, liberò gli schiavi e, digiunando ogni due giorni, cercò di mettere in pratica l'ideale di una vita il piú possibile libera dalla materialità e dai bisogni [299]. La vita pratica, compresa la politica, mirando a cose terrene non è nulla di serio, ma solo un giuoco; la virtú e la felicità dell'anima stanno soltanto in una vita meditativa e contemplativa [300]. Neanche il pensiero però raggiunge da solo il fine. Certo è il mezzo migliore per elevarsi al di sopra della materialità, conservando ancora qualcosa della luce dello spirito [301]; ma il punto ultimo e supremo che l'uomo può raggiungere, l'unione estatica dell'anima con l'assoluto, il pensiero può soltanto prepararlo portando l'anima alla purezza completa e mettendola in condizione di contemplare l'Uno e di farsi penetrare dalla sua luce e dalla sua forza [302]. Ché non si tratta qui di una conoscenza o di un sapere, ma della contemplazione e dell'illuminazione mediante la presenza dell'assoluto, cosí che dio è nell'anima e l'anima in dio. Si tratta d'una condizione di rapimento, di semplificazione, di ebbrezza, di beati-

[295] II 1, 4, 2; VI 7, 6 s.
[296] III 4, 6; 2, 13; I 1, 12; IV 8, 5.
[297] III 4, 6; cfr. anche IV 7, 8 ss.
[298] I 6, 6; 2, 3.
[299] Porphyr. *Vit. Plot.* 1; 7; 8; 12.
[300] *Enn.* III 2, 15; I 5, 10; III 8, 6.
[301] V 3, 9.
[302] VI 9, 3-4.

tudine e di quiete senza coscienza [303]. Plotino nella sua vita ha provato quattro volte tale *unio mystica*, il suo discepolo Porfirio solo una volta [304].

Si potrebbe pensare che questa filosofia che sfociava nel misticismo rendesse superflua la religione popolare, come sembrerebbe confermare l'osservazione di Plotino al suo discepolo Aurelio che lo invitava a partecipare ad un sacrificio: « Gli dèi dovrebbero venire a me, non io agli dèi » [305]. Invece non è affatto cosí. Piuttosto è compito della filosofia svelare il senso profondo della religione.

Anche in Plotino si fa sentire la necessità di porre tra l'Uno e il mondo materiale un numero tanto piú grande di esseri intermedi quanto maggiore è la distanza che egli ha posto fra i due; e tali esseri intermedi Plotino li riconosce appunto nelle figure divine e demoniche della religione popolare. Il suo monoteismo è solo apparente; in realtà egli è un politeista convinto, e a buon diritto, in quanto lo sviluppo dell'Uno nella molteplicità dei fenomeni fu e restò il problema capitale del neoplatonismo. « Non raccogliere il divino nell'Uno, ma mostrare che esso è nella pluralità: ecco il compito di coloro i quali conoscono la forza di dio » [306]. Plotino distingue quindi l'Uno, lo spirito e l'anima del mondo — che egli identifica con Urano, Kronos e Zeus — quali divinità intelligibili [307], dagli dèi celesti, le stelle [308], che, a differenza dei primi, sono visibili. A queste due classi di dèi sono riportati anche gli dèi popolari. Hermes, p. es., è la forma intelligibile, il logos; la Madre degli dèi è il sostrato delle forme, la materia [309]. Nelle sfere celesti fino alla luna abitano solo dèi; tra la luna e la terra abitano i demoni, che sono eterni, ma soggetti agli affetti, e quando vogliono apparire possono assumere corpi di fuoco o d'aria [310]. Plotino fa grande uso dell'interpretazione allegorica dei miti: per esempio Odisseo che abbandona Circe e Calipso rappresenta l'elevazione dell'anima al di

[303] VI 7, 35; 9, 10; IV 8, 1; V 3, 17; 5, 7.
[304] Porphyr. *Vit. Plot.* 23.
[305] Porphyr. *Vit. Plot.* 10.
[306] *Enn.* II 9, 9.
[307] V 1, 4.7; 8, 12 s.
[308] V 1, 2; III 5, 6.
[309] III 6, 19.
[310] III 5, 6; V 8, 10.

sopra della sensualità [311]. Come i miti, anche il culto subisce un'interpretazione che ne mostra il senso. Una teoria assai artificiosa cerca di dimostrare che l'immagine divina corrisponde idealmente al dio raffigurato e riceve da questo la sua forza [312]. Non meno ricercata è la spiegazione plotiniana dell'accoglimento delle preghiere, poiché egli non riconosce alcuna preoccupazione per il mondo e per gli uomini né agli dèi intelligibili né a quelli visibili. Per salvare il valore della preghiera egli deve quindi ammettere un'influenza simpatetica dell'orante sulla divinità a cui si rivolge. Con ciò la preghiera, per ammissione stessa di Plotino, rientra nel concetto di magia ed è accolta o respinta secondo che si riconosca o si ripudi quest'ultima [313]. In maniera corrispondente sono spiegate anche le diverse forme della mantica, e in particolare l'astrologia [314]. In effetti Plotino spiega la coesione di tutta la natura mediante una catena d'influenze magiche. Solo la contemplazione si sottrae all'incanto [315].

La religiosità di Plotino è certo autentica e profonda, però assolutamente non greca. Chi si vergogna del proprio corpo, ritiene un'opera d'arte solo ombra di un'ombra, considera priva di significato l'attività politica, è certamente affatto alieno dal modo di pensare e di sentire greco. Neppure il riconoscimento della bellezza relativa del mondo e del bello in generale [316] può illudere su ciò. E se, a differenza che nel cristianesimo, qui l'uomo stesso mediante il pensiero può ancora rendere almeno possibile la propria salvazione, questo è solo un debole riflesso dell'autarchia socratica. L'uomo, infatti, può solo aprire la porta alla rivelazione dell'Uno, ma che la divinità entri dipende da un suo proprio atto di grazia. Malgrado l'antagonismo con il cristianesimo, da entrambe le parti la mentalità è perfettamente la stessa. Il fatto stesso che ci sia bisogno di una redenzione (Plotino la chiama « purificazione ») è già un'importante concordanza, come lo è anche l'etica ascetica che ne consegue. Anche la città di Plotino, come quella di Paolo, è « in cielo » [317]. E proprio come Rogaziano (p. 444) agisce p. es. Paolino

[311] I 6, 8.
[312] IV 3, 11.
[313] IV 4, 26 ss.
[314] IV 4, 35.39; II 3, 9.
[315] IV 40; 43; 44.
[316] I 6; III 5; V 8.
[317] Paul. *Phil.* 3, 20.

di Nola, l'amico cristiano di Ausonio. La suprema beatitudine, la « pace di dio » Agostino la trova, esattamente come Plotino, nella *unio mystica* con la divinità [318] sperimentata nell'estasi. Infine nell'uno e nell'altro caso la fede nelle influenze magiche è la medesima. In Plotino in effetti il dualismo orientale vince il sentimento e il pensiero greco. La « goccia straniera » entrata nel VI sec. a. C. con il misticismo orfico nel sangue greco, lo ha distrutto gradualmente.

Tale modo di pensare, già operante nel pitagorismo, in Empedocle e in Platone, ma ancora disciplinato dalla viva forza del pensiero greco, a partire dal neopitagorismo si eleva con rinnovata forza e, sorretto dalla penetrazione di religioni orientali nel mondo greco e romano, guadagna col neoplatonismo il sopravvento. Perciò la giustificazione della religione greca mediante la filosofia intrapresa da Plotino e dai suoi successori operò solo con conseguenze fatali: essa galvanizzò interiormente le idee religiose estinte e le fece servire alla sua concezione magica del mondo; con questo stesso però, senza saperlo né volerlo, essa aiutò il suo avversario pieno della medesima mentalità orientale: il cristianesimo.

GIULIANO

In Giuliano filosofia e religione si fondono ancor piú che in Plotino. L'imperatore è un dilettante di filosofia il quale per il suo mondo di idee sta con il piú altamente venerato fra i suoi maestri neoplatonici, il « divino » Giamblico [319], all'incirca nello stesso rapporto di Marco Aurelio con Epitteto. Fino ai vent'anni fu cristiano, poi passò al neoplatonismo sotto la terribile impressione che produsse su di lui la scoperta degli assassinii dello zio, l'imperatore Costanzo, tra i quali figurava anche l'uccisione di suo padre; scoperta che per poco non lo spinse al suicidio. Giuliano attribuisce il superamento di questa crisi alla grazia di Helios [320]. Conforme alla sua natura esaltata, si dette allora con vero entusiasmo alla religione dei padri vista attraverso l'interpretazione e la trasformazione neoplatonica, e considerò il tempo passato nella chiesa cristiana come

---

[318] Augustin. *Conf.* IX 10 (cfr. I 1).
[319] *Or.* IV 146 AB; 157 CD.
[320] *Epist. ad Athen.* 270 C ss.; *Or.* VII 230 A ss.

un periodo di oscurità [321], convinto di aver alfine trovato quello che rispondeva al suo intimo essere. Egli sfiora i limiti dello stato visionario quando, dopo essersi dichiarato « servitore del re Helios », racconta di sé: « Sin dall'infanzia arse in me un irresistibile desiderio dei raggi del dio, e sin da allora io volsi il mio animo affascinato alla luce eterea, onde non solo desideravo di contemplarla da estraneo, ma anche, quando talvolta uscivo nella notte pura e senza nuvole, tutto scompariva per me ed io vedevo solo la bellezza delle stelle del cielo. Se qualcuno allora mi parlava non me n'accorgevo, e non sapevo neppure che cosa facessi » [322]. In questo ritorno di Giuliano alla religione antica, il carattere mitico di essa non costituí un ostacolo. Anzi proprio nella paradossalità del mito sta il suo valore educativo: essa spinge con questo lo spirito meditativo alla ricerca della verità, mentre alla grande massa basta la sua forma simbolica [323]. Anche questo però può verificarsi solo dietro impulso divino. Quindi pure per Giuliano (come per i cristiani) la religione riposa su una rivelazione ed egli è assolutamente convinto che i « dogmi » dei misteri sono molto al di sopra delle ipotesi dei filosofi [324].

Alla comprensione dei miti lo porta anche l'interpretazione allegorica, di cui è un esempio istruttivo la spiegazione del mito di Attis nel discorso sulla Madre degli dèi [325]. La religiosità di Giuliano riceve però la sua impronta particolare dal culto di Helios, di cui già si è fatto cenno, e di cui egli espone la natura e il modo di agire nel discorso che gli ha dedicato. Come per Elio Aristide Asclepio, cosí per Giuliano Helios si estende fino a diventare un dio universale, che l'essere originario, l'Uno, ha fatto sorgere dal suo intimo quale dio massimo, in tutto simile a lui [326]. In lui si deve inoltre distinguere il dio invisibile, afferrabile solo con il pensiero, dalla sua immagine visibile: il sole [327]. Esso con la sua forza compenetra e rischiara l'universo e produce tutto quel che cresce e vive sulla terra. Esso « semina le anime sulla terra », è il padre comune di

[321] *Or.* IV 131 A.
[322] IV 130 CD; cfr. VII 230 C - 231 B.
[323] V 170 AB.
[324] IV 148 B; V 162 D.
[325] V 165 B ss.
[326] IV 132 D; 133 A.
[327] IV 132 A; 134 B.

tutti gli uomini », crea continuamente la vita e tutto il mondo bello e imperituro, dominato dall'etere, culmina nel raggio di Helios [328]. In Helios confluiscono tutti gli dèi: egli è Zeus, Ade-Serapide, Apollo, Dioniso, Asclepio, perfino Atena Pronoia e Afrodite, e infine Mitra [329]. Helios diventa cosí un dio sincretistico. Però, tra gli dèi che esso assomma in sé, una particolare importanza è riservata a Mitra, l'invincibile dio del sole, di cui il discorso di Giuliano voleva celebrare il natalizio (25 dicembre, cfr. p. 343) ed a cui Giuliano ha anche altre volte professato la sua fede [330]. Helios è l'intermediario tra il mondo invisibile e quello visibile, e comprende in sé anche la provvidenza divina [331]; è creatore (δημιουργός), e si rivela esteriormente oltre che nel sole, anche nelle altre stelle, nello zodiaco, negli « angeli solari » (ἡλιακοὶ ἄγγελοι), nei demoni e negli eroi [332].

Il mondo visibile e l'invisibile, il perituro e l'imperituro si congiungono nella duplice natura dell'uomo, il quale già per Posidonio costituiva il « legame » tra i due mondi. Gli dèi hanno un'unica natura e buona, nell'uomo invece l'anima divina è unita al « corpo oscuro e tenebroso » cosicché essi sono in perpetua lotta [333]. L'anima nella sua preesistenza ha contemplato le forme immateriali e le ha assunte in sé. Il suo compito è ora quello di prepararsi a risalire dal grado in cui è caduta mediante una purificazione e santificazione (ἁγνεία) consistente nella concentrazione interiore. Attis è il simbolo dell'anima caduta dal cielo, e l'evirazione che egli compie su di sé rappresenta la liberazione dalle passioni che la turbano; essa può cosí, sciolta dalla sensualità, essere risollevata attraverso i raggi del sole: è questo il contenuto dei misteri con cui i caldei celebrano il dio dai sette raggi. Ade-Serapide è il dio soave che libera le anime dal divenire, non le costringe piú ad entrare in altri corpi, ma le porta verso l'alto [334]. Del resto Giuliano limita la trasmigrazione delle anime ai corpi umani e quindi l'uso delle carni non è proibito

[328] IV 131 C; 132 C; 134 B; 137 D; 143 D.
[329] IV 135 D (cfr. Macrob. *Sat.* I 18, 18); 144 BC; 149 AB; 150 BC; 151 A-D; 153 B-D; 155 B; 156 C.
[330] *Caes.* 336 C.
[331] IV 138 D; 139 D; 134 D.
[332] IV 140 AB; 141 B; 142 A; 145 C; 148 CD.
[333] IV 142 D.
[334] V 163 A; 164 B; 169 CD; 172 D; 173 D; 175 B; IV 136 AB.

incondizionatamente. Tuttavia l'osservanza delle prescrizioni religiose in fatto di cibi, l'astinenza dalle tuberose, dalle mele, dai datteri, dalle melagrane, dalla carne di pesce e di suino, è consigliata per la salute (σωτηρία) del corpo e dell'anima. Poiché se l'anima per questa strada (ἁγιστεία) « si india » (θεωθεῖσα), lo pneuma cresciuto con lei acquista forza ed espansione che comunica al corpo, e all'anima stessa « risplende la luce divina ». Ché « tutto è negli dèi, tutto li circonda e tutto è pieno di essi » [335].

In questa confluenza di divino e materiale si manifesta anche la concezione magica della natura caratteristica del neoplatonismo. Questa rende credibile ogni miracolo, e quindi Giuliano racconta con piena convinzione come la nave che portava l'idolo della Madre degli dèi sia rimasta ferma alle foci del Tevere sino a quando una vestale ingiustamente sospettata senza alcuna fatica col proprio cinto non la tirò contro corrente: prova che l'idolo non era un'immagine senza vita, ma una potenza grande e divina [336]. Mettere in atto un tale potere è il dono dei « santissimi » (ὑπέραγνοι) teurghi [337].

Tutto ciò in Giuliano non è grigia teoria ma autentica e viva fede religiosa. Questo deve farci anche comprendere il suo editto sull'esclusione dei cristiani dalle scuole di retorica. Egli ha un concetto troppo alto degli antichi scrittori per lasciarli usare solo per una educazione formale. I maestri debbono anzitutto essere persone oneste ed insegnare solo ciò che risponde alle loro convinzioni. Se dunque i cristiani non credono piú agli dèi antichi, essi non devono accostarsi a questo insegnamento. Chi lo pratica deve avere una fede conforme a quella degli antichi, poeti, storici, oratori e filosofi. « Chi insegna diversamente non è né colto né onesto » [338].

Oltre che della verità e della veracità, l'imperatore s'interessa molto della dimostrazione pratica della religiosità, come attestano i suoi scritti rivolti agli alti sacerdoti dell'Asia Minore e della Galazia. Al primo, Teodoro, raccomanda di sorvegliare la condotta dei sacerdoti, che debbono essere esempio di mitezza, di giustizia e di amore del prossimo (φιλανθρωπία) [339]. Ad Arsacio di Galazia fa

[335] V 175 C ss.; 178 AB.
[336] V 160 A ss.
[337] V 178 D.
[338] *Epist.* 42 (422 A ss.), diretta forse ad insegnanti cristiani.
[339] *Epist.* 63 (452 D ss.).

presente che da questo punto di vista i cristiani, con il loro amore verso gli altri, la loro cura dei sepolcri e tutta la serietà (σεμνότης) della loro vita costituiscono un vero esempio. I sacerdoti degli dèi non devono dunque esser loro secondi. Essi devono evitare ogni cosa indecente, non devono andare a teatro né frequentare le taverne, e neppure esercitare mestieri sconvenienti. Al contrario si devono interessare attivamente dei bisognosi e dei poveri per i quali l'imperatore ha dato dei fondi; infatti gli stranieri e i mendichi sono già secondo Omero sotto la protezione di Zeus ed hanno diritto ad attenzioni e aiuti [340].

Anche nella preghiera la fede di Giuliano trova una degna espressione. Le preghiere alla fine dei discorsi su Helios e sulla Madre degli dèi non hanno nulla di ritualistico, ma sgorgano da una religiosità sincera e da una viva fede [341]. Quella ad Helios dice: « Prego perciò che Helios, il re del mondo, guardi con benignità al mio buon volere, mi dia una vita giusta, un giudizio sempre migliore e spirito divino; quindi a suo tempo una dolce separazione dalla vita, secondo quel che il destino ha statuito; e che mi permetta poi di ascendere a lui e di restargli accanto per l'eternità, come io vorrei; e se questo fosse troppo alto premio alle fatiche della mia esistenza, almeno il piú a lungo possibile ».

In opposizione al consolidamento del cristianesimo Giuliano aveva pensato di fondare una controchiesa ellenistica, della cui dogmatica ci dà un compendio il catechismo dell'amico di lui Sallustio, intitolato *Gli dèi e il mondo*. Ma i sacerdoti e i fedeli di questa chiesa dovevano gareggiare con gli « atei » e, se possibile, anche superarli nella condotta morale, nella beneficenza e nell'assistenza ai poveri. Il progetto fallí, non solo per la morte prematura dell'imperatore, ma anche perché intendeva conservare artificialmente in vita quel che era ormai intimamente morto. Era questo il lato nostalgico delle concezioni e delle iniziative di Giuliano rivolte al passato. La sua religiosità personale era però assolutamente sincera, e rispondeva al carattere del tempo il fatto che egli ponesse al centro del suo sistema il sole, adeguandosi cosí a quel monoteismo solare del IV sec. che con il culto mitraico faceva al cristianesimo la piú

[340] *Epist.* 49 (429 C ss.); cfr. Hom. ζ 206 ss., ξ 56 ss.
[341] IV 158 BC; V 179 D ss.

forte concorrenza (cfr. p. 376). È notevole che Giuliano con tutto il suo profondo rispetto per i misteri rinunci all'aspirazione a un'unione mistica col dio alla maniera di Plotino; il valore dei misteri consiste per lui nella rivelazione dogmatica. Anche la serietà del suo impulso morale non può esser messa in dubbio, e merita un positivo apprezzamento la sua esigenza di onestà intellettuale (p. 450) nella religione. Non gli si potrà negare d'avere a suo modo onestamente ricercato dio. Se poi si considera che cosa questo principe abbia fatto per l'impero sia in pace che in guerra, e in particolare nella difesa dai nemici di nord-ovest e di sud-est, si ripresenta allora il paragone con Marco Aurelio: come questi anche lui, il sognatore religioso, ha fatto il suo dovere fino all'ultimo respiro nelle dure operazioni di guerra. La sua preghiera è stata esaudita: egli è caduto come un eroe ed è morto nella sua fede.

PROCLO

Con Proclo tanto la sistematica che la religiosità mistico-magica del neoplatonismo raggiungono il loro vertice. Nel petto di Proclo abitavano due anime, quella di un acuto dialettico e quella di un teurgo credente nei miracoli; la seconda però ha sempre il sopravvento sulla prima e la dialettica è solo il mezzo per spiegare e giustificare tutte le concezioni e tutti i riti religiosi. La restaurazione della religione politeistica è il fine pratico di Proclo, che egli perseguí con tale fervore da esser costretto una volta perfino a lasciare Atene per un anno per sottrarsi alla minaccia di persecuzione [342]. Non si sposò e condusse una vita ascetica, praticando anche il digiuno in misura tale che la sua salute ne soffrí [343]. Divenne cosí anche un visionario che riceveva sogni profetici, rivelazioni di dèi e di demoni, e che riusciva a compiere miracoli d'ogni sorta. In seguito ad una di tali rivelazioni credette di essere la reincarnazione del pitagorico Nicomaco. Da Asclepigenia, figlia del suo maestro Plutarco, aveva appreso la teurgia e tutti i mezzi magici [344]. Sapeva

[342] Marin. *Vit. Procli*, 15.
[343] Marin. *Vit. Procli*, 17; 26.
[344] Marin. *Vit. Procli*, 28.

procurare la pioggia con incantesimi ed arrestare i terremoti, compiva guarigioni per mezzo di preghiere, aveva rapporti con apparizioni luminose provenienti dal mondo degli spiriti e perfino con dèi quali Asclepio, Pan, Atena e la Madre degli dèi, e naturalmente anche con demoni [345]. Si fece iniziare a tutti i misteri possibili, voleva « essere lo ierofante del mondo intero », accogliendo nel proprio sistema « tutta la teologia ellenica e barbarica » [346].

La interdipendenza di tutte le cose si fonda anche secondo lui come per tutto il neoplatonismo su una simpatia magica psichicamente mediata [347]. Nel mondo domina la legge dello sviluppo triadico, attraverso tre gradi: la persistenza in sé (μονή), l'uscita dalla causa (πρόοδος) e il ritorno ad essa (ἐπιστροφή). Riferito al cosmo questo significa il sorgere dei molti dall'Uno e il loro ritorno a questo [348]. Una tale teoria dell'emanazione dà a Proclo l'occasione di introdurre tra l'Uno e il mondo visibile un numero sempre maggiore di esseri intermedi e di identificarli con le diverse classi di divinità.

Gli olimpii sono gl'intermediari tra gli esseri sovramondani e gli dèi parziali che abitano il mondo. Essi, a loro volta, si dividono in quattro triadi: i creatori (Zeus, Posidone, Efesto), i conservatori (Hestia, Atena, Ares), i generatori di vita (Demetra, Era, Artemide) e quelli che riconducono (Hermes, Afrodite, Apollo) [349]. Gli dèi interni al mondo sono quelli delle stelle e gli dèi elementari abitanti al di sotto della luna, ai quali è sottoposto il mondo del divenire [350]. Inferiori agli dèi del mondo sono i demoni, che si distinguono in angeli, demoni veri e propri ed eroi [351]. La ricercata ingegnosità di questa divisione, le cui altre particolarità non ci interessano, è evidente. Tanto i nomi divini che le immagini degli dèi sono dotati di forza magica [352]. I miti sono, come al solito, interpretati allegoricamente. L'adulterio di Ares ed Afrodite, ad

---

[345] Marin. *Vit. Procli*, 28-29; 30; 33; Procl. *in Plat. Rem publ.* I 39, 5-11; 83, 14-25.
[346] Marin. *Vit. Procli*, 19; 22.
[347] Procl. *in Plat. Rem publ.* II 258, 10 - 259, 22.
[348] Procl. *Theol. Plat.* III 20.
[349] *Theol. Plat.* VI 22.
[350] *In Tim.* 298 E ss.; *in Rem publ.* II 16, 12.
[351] *In Tim.* 290 A ss.
[352] *Theol. Plat.* I 1; 29.

es., ed il loro incatenamento per opera di Efesto significano che Efesto quale formatore del mondo unisce il contrasto della natura (Ares) con l'armonia (Afrodite), che gli è propria [353].

Piú importante di questa teologia razionale è in Proclo la fede nella provvidenza (πρόνοια) e la teodicea ad essa collegata. Secondo questa tutto nel mondo sta al posto giusto. I mali nascono solo dall'antagonismo dei singoli, e servono ad ammaestrarli, educarli e punirli; ma possono anche sorgere in parte da una colpa commessa in una vita anteriore [354]. La responsabilità del male e delle sue conseguenze è solo dell'essere mortale; la causa prima di esso è la tendenza dell'anima alla carnalità [355].

Anche le anime degli uomini sono inserite nella catena (σειρά) degli esseri [356]. Solo eccezionalmente gli dèi inviano sulla terra anime di ordine superiore (ἀγγελικαὶ ψυχαί), per la salvezza degli uomini [357]. Le altre anime debbono almeno una volta in ogni epoca cosmica discendere dalla loro preesistenza nella vita terrena. Se questo accade piú spesso è solo per colpa loro [358]. Del resto anche nella preesistenza l'anima ha un corpo etereo prodotto direttamente dal creatore del mondo e che rimane all'anima anche dopo il suo ritorno al mondo superiore. È questo che rende possibile l'apparizione degli spiriti [359]. La sorte dell'anima singola dipende dal suo comportamento nell'esistenza terrena, vale a dire dal suo rapporto con la sensualità. Se essa si abbandona troppo a questa, esponendosi alle torture dei demoni dell'infima categoria, gli spiriti « hylici » privi di ragione, in una nuova reincarnazione può anche entrare in un corpo animale [360]. Quindi per la salute dell'anima è necessario liberarsi al massimo già nella vita dalla sensualità. Per questo non basta il pensiero, ma si deve mirare ad un'unione immediata dell'anima con il divino. I mezzi con cui raggiungere tale

---

353 *In Rem publ.* I 141 s.; Hom. θ 266 ss.
354 *Dec. dub. c. prov.* 131 ss.; *In Rem publ.* I 99, 16 ss.
355 *In Tim.* 335 B; *De malo,* 226 ss.
356 *In Rem publ.* II 52, 24 ss.
357 *In Rem publ.* II 118, 7 ss.; 153, 17 ss.
358 *In Tim.* 324 D s.; *Inst. theol.* 206.
359 *Inst. theol.* 196; 207 s.; 209. Di questi corpi luminosi (αὐγοειδῆ τῶν ψυχῶν περιβλήματα) vi sono diverse specie (*in Rem publ.* I 39, 9; 119, 7 ss.; II 161, 18 ss.; 164, 21; 166, 16 ss.; cfr. Paul. *1 Cor.* 15, 44 ss.).
360 *In Alcib.* (*Opera,* II 185); *in Tim.* 329 D.

fine sono l'ascesi, la preghiera, che procura una misteriosa unione dell'orante con gli dèi e fa scendere su di lui i benefici di questi [361], la teurgia, i misteri e l'uso della mantica. Presupposto di ciò è la fede (πίστις) che sola allo sguardo dell'anima rivela quel che è inconoscibile al pensiero [362]. Infatti anche per Proclo il punto piú alto raggiungibile nella vita è l'immersione dell'anima nel divino, la congiunzione con questo nella condizione dell'estasi e dell'entusiasmo, in cui il pensiero viene meno e lo spirito è irradiato ad occhi chiusi dalla luce divina [363].

Proclo si considera senz'altro un platonico, e gli scritti di Platone hanno per lui valore di rivelazioni. Nel suo dogmatismo fanatico egli si spinge tanto oltre da dichiarare che di tutti gli antichi libri lascerebbe sussistere, se potesse, solo il *Timeo* e gli oracoli caldèi (Λόγια, p. 387) ed annullerebbe tutta l'altra letteratura mondiale poiché non di rado, quando la si accetta senza controllarla, essa reca danno [364]. In realtà per il senso del mondo e della vita dei neoplatonici, compreso Proclo, decisiva è una concezione platonica, la quale in ultima analisi risale a teorie orfico-pitagoriche: l'idea della caduta dell'anima dall'esistenza divina in questa terrena e nel corpo, e la sua aspirazione quindi a liberarsi dai ceppi che la imprigionano e la rendono impura. Questo è anche il tono fondamentale che risuona sempre negli Inni di Proclo, con i quali ha fine la poesia religiosa dei greci. Egli ha scritto i suoi versi nelle notti insonni [365] ed anch'essi gli avrebbero servito ad elevarsi al di sopra della condizione terrestre. Cosí invoca le Muse (*Hymn.* 3,8 s.):

Dal tumulto del divenire pieno di grovigli traetemi l'anima errabonda sempre in alto verso la santa luce.

« A tutti gli dèi » rivolge la seguente preghiera (*Hymn.* 4):

Ascoltatemi, dèi, voi tenete il timone della santa saggezza, accendete nelle anime umane un fuoco che trascina in su, e le spinge in alto verso il cielo, quando abbandonano le oscure spelonche, purificate nelle vostre segrete iniziazioni. Ascoltatemi, o salvatori, o grandi. Fate che dalle sacre scritture

---

[361] *In Tim.* 65 A.
[362] *Theol. Plat.* IV 10.
[363] *Theol. Plat.* I 25; II 11; *in Tim.* 310 A.
[364] Marin. *Vit. Procli*, 38.
[365] Marin. *Vit. Procli*, 24.

brilli per me la santa luce e disperda la nebbia, e che io conosca giustamente il dio immortale e l'uomo. Non fate che un demone, arrecandomi male, mi trattenga sempre quaggiú nella corrente del transituro, lontano dai beati, e che la mia anima, piombata qui nel flutto orrendo del divenire e desiderosa sempre di vagarvi ancora a lungo, si consumi con pena tormentosa dentro il carcere della vita. Ascoltatemi dunque, dèi, guide della saggezza illuminatrice; e, se faticosamente mi arrampico per il sentiero che conduce in su, rivelatemi la verità nascosta delle storie sacre.

Anche l'attività erudita deve dunque aiutarlo, mediante la ricerca della verità, ad innalzarsi alla luce divina. Egli vede questa luce in Helios, che implora affinché lo purifichi dalla macchia del peccato (1, 33 ss.):

Sorgi dunque, supremo fra gli dèi, beato, coronato di fuoco, immagine del dio che tutto crea, stella che guidi l'anima, ascoltami e liberami dalla macchia d'ogni peccato. Accogli il mio lamento pieno di lacrime. Cancella da me la triste macchia e tieni lontano da me la pena, fa clemente l'occhio acuto di Dike che tutto scorge.

Infine ad Ecate, che qui rappresenta la Madre degli dèi, e a Giano identificato con Zeus rivolge la seguente preghiera perché benedicano il corso della sua vita:

Datemi lo splendore e il beneficio del bene per il cammino della vita. Tenete lontana da me la fatale infermità del corpo, tirate su l'anima che vaga errante per la terra, quando si è purificata nei misteri che risvegliano lo spirito. Porgetemi la mano, vi prego, mostrate al mio cuore ardente, mostratemi il sentiero divino, che io veda la luce splendida e il modo di sottrarmi alla sciagura del tenebroso divenire. Porgetemi la mano, vi prego, lasciatemi, quando sarò stanco, con favorevoli venti venire a gettar l'ancora nel porto della devozione.

Aspirazione alla patria eterna dell'anima, alla liberazione dalla impurità terrestre, allo scioglimento dai legami della vita corporea: è questo il sentimento che circola in tutti questi inni e preghiere. Il suono che si leva da essi è stanco e languido. L'anima cerca sí di alzare le ali, però non può farlo con le proprie forze, ma le occorre l'aiuto degli dèi; ché essa è divenuta debole e senile. Quando Proclo prega di poter andare a gettar l'ancora nel porto della religione, questo è caratteristico non solo per lui, ma per lo sviluppo di tutta la vita spirituale a partire dal III sec. d. C. Il pensiero è diventato fiacco; la filosofia s'è rifugiata in grembo alla religione. Gli inni di Proclo sono stati confrontati a quelli del vescovo cri-

stiano suo contemporaneo Sinesio di Cirene, e si è trovato che dietro ad entrambi c'è la stessa metafisica. Il che è certamente giusto, poiché per entrambi i poeti il mondo è un'emanazione della divinità che si realizza per gradi, ed il cristiano giustifica la dottrina trinitaria della chiesa con l'aiuto della filosofia neoplatonica. Entrambi cercano anche l'illuminazione divina e la liberazione dal peso e dall'impurità della vita terrena. Esiste però una differenza di tono che dipende da quella delle loro personalità. Il vescovo cristiano immerso nelle battaglie della vita pratica ha maggiore energia vitale ed il suo umanismo rivela — anche di fronte alla chiesa — maggior forza e decisione che non la inerte devozione staccata dalla vita del teorico nebuloso, stanco della sua stessa sottigliezza, il quale ha ridotto a pallidi schemi gli dèi, alla cui natura originaria piú non si adatta la sua filosofia. In questo periodo tanto la filosofia che la religione greca agonizzano. Il tentativo del neoplatonismo di conservarle in vita fondendole s'irrigidisce in una morta scolastica. Il suo misticismo però è in fondo identico a quello del cristianesimo che esso combatte.

CONCLUSIONE

È una lunga via quella che abbiamo percorso: quasi un millennio e mezzo. Cerchiamo ora concludendo di enucleare i tratti essenziali della religiosità greca, che si trovano nei suoi autentici rappresentanti, a prescindere dalle caratteristiche individuali di questi, e di seguirli brevemente nella loro graduale trasformazione.

Gli dèi greci sono immanenti a questo mondo. La loro azione si svolge nel cosmo. La natura è perciò qualcosa di divino. Il mondo terreno, visibile è la realtà, la vita mortale in questo mondo è la vera vita e il corpo, nonostante la sua mortalità, come creazione della natura divina partecipa alla bellezza di questa. La vita certo, come sa già Omero, è spesso dura, brutale, crudele, oscura, eppure è bella, ed è compito dell'uomo di comprenderla, regolarla e sopportarla con l'aiuto della ragione di cui è dotato, il logos. Dall'uomo si possono e si debbono pretendere dedizione al fato, sottomissione alla saggia volontà degli dèi, accettazione della vita, anche del dolore inseparabile dalla sorte mortale. Lo proclamano Omero, Pindaro, Eschilo, Sofocle e — a suo modo — anche Euripide. Gli dèi operano tutto, anche ciò che è cattivo e malvagio — quindi non esiste il diavolo —; però essi sanno servirsi anche del male per realizzare la loro volontà e cosí il corso del mondo, conside-

rato dal punto di vista dell'eternità, costituisce un'armonia. Il divino è per natura perfetto, anche dal punto di vista morale, come via via si riconosce. Dunque gli dèi non vogliono arrecar danno agli uomini. La paura degli dèi e l'angoscia di fronte alla morte, che è un fenomeno naturale, sono quindi infondate e sono ricondotte al concetto di superstizione. L'uomo commette mancanze piú o meno grandi con le corrispondenti, spesso gravi, conseguenze per sé e per gli altri, ma non esiste il « peccato » nel senso di un irreparabile estraniarsi dal divino. L'uomo è imparentato con la divinità per mezzo della propria ragione, il logos. Perciò possiede la capacità del bene e si dà da se stesso leggi morali. Non ha quindi bisogno di alcuna redenzione.

In queste concezioni fondamentali della religiosità ellenica penetrò già nel VI sec. a. C. un elemento straniero con il dualismo antropologico di corpo ed anima, importato attraverso l'orfismo dall'Oriente e secondo il quale le due parti della natura umana non erano poste sullo stesso piano, anzi il corpo non era neppure soggetto all'anima quale suo strumento, ma costituiva addirittura il vincolo, la prigione, la tomba di questa. Si comincia cosí a tacciare d'impurità il corpo. Fa il suo ingresso l'idea di una contaminazione dell'anima attraverso il legame col corpo, e insieme a ciò la necessità di una « purificazione » ottenuta liberandosi dalla sensualità mediante l'ascesi. Con ciò la vita terrena e il mondo visibile, materiale perdono di valore e nei misteri si contempla un al di là migliore. Nel pitagorismo, in Empedocle e in Platone questa concezione si unisce alla filosofia, restando però mantenuta nei limiti del pensiero volto alla conoscenza del mondo, anche se l'idealismo platonico — considerato da questo punto — appare come l'estensione al cosmo di questo dualismo antropologico. Quando nella cultura ellenistica penetrano le correnti religiose orientali legate per lo piú ai culti misterici, una tale concezione della vita acquista un potente impulso. Poiché, contrariamente a quello ellenico, il pensiero orientale è dualista, e gli dèi dell'Oriente sono del tutto trascendenti. L'Oriente apporta la concezione magica della natura, l'idea del peccato, della penitenza, delle punizioni eterne nell'inferno e della beatitudine celeste, idee che nel mito ellenico sono semplicemente sfiorate, e che non influirono mai in modo decisivo sulla condotta di vita. Queste idee acquistano a partire dal

I sec. a. C. una sempre piú larga diffusione, e dal III d. C. in poi diventano predominanti. Esse distruggono la religiosità greca; si costituisce cosí un sincretismo religioso in cui la mentalità orientale ha il sopravvento. Il neopitagorismo e il neoplatonismo la introducono nella filosofia che in questo modo travalica nel misticismo.

La chiesa cristiana, formazione sincretistica anch'essa, ha portato alla vittoria questa concezione orientale, la cui mitologia avvolge e ricopre, come un rampicante, i nobili e semplici pensieri fondamentali del Vangelo di Gesú sulla figliolanza divina e sulla fratellanza umana, ai quali la stoa aveva preparato la strada. D'allora in poi in Europa il centro della vita — almeno secondo la dogmatica della chiesa — si è spostato dalla terra nell'al di là.

Appendice

LE PRINCIPALI OBIEZIONI DEL PENSIERO ANTICO AL CRISTIANESIMO

Nella conclusione del dialogo *Octavius* di Minucio Felice il sostenitore del cristianesimo dice le seguenti parole a proposito dei rapporti tra la nuova religione e i filosofi greci: « Noi ci vantiamo di aver raggiunto ciò che essi avevano cercato con il massimo sforzo, ma non avevano potuto trovare ». Analogamente anche Giustino riconosce di quegli uomini che ciascuno di loro « ha contemplato e espresso in forma bella, per la sua parte, ciò che del diffuso logos divino gli era congeniale »; anzi, con una simpatica generosità di vedute, egli arriva ad esprimere l'apprezzamento: « Coloro che sono vissuti con il logos, erano cristiani, anche se li si considerava atei, come tra i greci Socrate ed Eraclito » [1]. Sembrerebbe dunque che il cristianesimo fosse stato la continuazione in linea retta e la conclusione culminante della filosofia antica, che avesse conquistato la soluzione definitiva dei grandi problemi del mondo e della vita. Indubbiamente, tale concezione cela in sé un elemento di verità. Infatti, se la filosofia greca, dai tempi di Senofane e di Eraclito in poi, fino a Lucrezio e Seneca, Epitteto e Luciano, non avesse scosso il politeismo antico, se il tronco apparente-

---

[1] Min. Fel. *Oct.* 38, 6; Iust. *Ap.* II 13, p. 51 b; I 46, p. 83 b.

mente ed esteriormente sano della vecchia religione non si fosse gradualmente svuotato all'interno, questa religione non avrebbe ceduto in un tempo relativamente cosí breve all'attacco del cristianesimo. Specie la via al monoteismo, il cui sopravvento era uno degli obiettivi principali della missione cristiana, era stata preparata effettivamente dalla filosofia greca, anche se la diaspora giudaica si era sforzata ugualmente, e non senza successo, di svolgere una propaganda per il suo culto aniconico, e le due correnti si erano fuse in un personaggio quale Filone. La prova migliore dell'importanza che la filosofia greca ebbe nel preparare la strada al cristianesimo, sta nel fatto che gli apologeti cristiani, per combattere il politeismo, prendevano le armi piú efficaci dall'arsenale, ormai da lungo tempo bell'e pronto, dei filosofi greci e dei poeti, come tra l'altro Euripide, che li avevano seguiti. Tuttavia l'evoluzione non è stata affatto cosí semplice e liscia, come la traccia Minucio Felice. Altrimenti sarebbero stati proprio i filosofi a salutare per primi la nuova religione e restarne conquistati. In realtà invece, questa per molto tempo non guadagnava i suoi seguaci che tra gli strati piú bassi della popolazione, mentre i circoli filosofici le hanno opposto la resistenza piú lunga e piú tenace: fatto che i cristiani accusavano con dolore e che li portava a un'avversione fondamentale per i filosofi. E ciò è notevole soprattutto essendo la mentalità dei due partiti avversari largamente uguale, la mentalità comune della bassa antichità. Entrambe le parti credono in un dio supremo, fondamento primo di ogni essere, « sorgente di ogni bene, padre e sostentatore di tutto ciò che vive »[2], cui è subordinata una schiera di spiriti, organi del suo governo universale, come lo sono i satrapi sotto un Gran Re orientale, prescindendo dal fatto se tali esseri intermedi si chiamino dèi, dèmoni o angeli[3]; entrambe le parti credono in una provvidenza, in rivelazioni e miracoli, entrambe ricorrono all'interpretazione allegorica della tradizione religiosa — gli uni per spiegare i miti, particolarmente i poemi omerici, gli altri per rivalutare le storie dell'Antico Testamento —; entrambe si preoccupano di un ordinamento morale della vita, del primato dello spirito o dell'anima di fronte al corpo, entrambe ammettono una vita eterna,

[2] Lo stesso Lattanzio, *Inst.* V 2, 12 ss., concede questo a Ierocle.
[3] Cels. VII 68; VIII 21; 63.

entrambe mirano a un'armonia con il divino, la cui forma piú alta si ravvisa nell'unione con la divinità, la *unio mystica*. Le descrizioni di quest'esperienza, che si trovano negli autori delle due parti, p. es. nel neoplatonico Plotino e nel cristiano Agostino, si assomigliano al punto da potersi scambiare. Spesso perciò veramente sembra che le due parti siano « separate appena da una sottile parete » [4]. Ma allora, dobbiamo domandarci, perché e come esse si oppongono a vicenda con un odio tale che perfino un Marco Aurelio che, non diversamente dal suo maestro Epitteto, spesso nelle sue riflessioni sembra sfiorare il cristianesimo, manifesta nei riguardi di questo la piú profonda avversione [5] e per lo meno non interviene contro le persecuzioni promosse da singoli procuratori? Lo scopo delle seguenti pagine è di dare una risposta a questa domanda. Ora, se io tratterò il cristianesimo da una parte e il pensiero antico dall'altra come due unità omogenee, mentre nel periodo tra il II e IV secolo non solo la filosofia era già da molto tempo divisa in molte scuole, ma anche la nuova religione si era scissa in numerose sètte gnostiche ed altre, il mio modo di procedere troverà la sua giustificazione nel fatto che quanto divide le due maniere di pensare è cosí profondo, da far scomparire le differenze piú sottili tra le singole correnti nelle due grandi ideologie, di fronte alla concordanza di ciascuna nella fondamentale concezione del mondo e della vita.

Finora, a quanto io sappia, nessuno si è assunto il compito di elaborare, con la massima precisione possibile, il contrasto tra i due mondi; anzi, la ricerca ha sempre cercato piuttosto di osservare la graduale sintesi tra ellenismo e cristianesimo, ora mettendo in rilievo soprattutto la riconciliazione della cultura greca con la religione cristiana nel senso in cui la concepivano un Clemente Alessandrino, un Basilio o un Sinesio, ora dimostrando quanti elementi della religione classica si erano infiltrati nel culto cristiano e con quanta efficacia la filosofia greca aveva contribuito alla formazione della dogmatica cristiana [6]. Neanche dopo la pubblicazione di una esauriente storia della reazione che i pensatori antichi hanno

---

[4] J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (1907), p. 246.
[5] M. Aurel. XI 3.
[6] Cfr. particolarmente E. Hatch, *Griechentum und Christentum*, trad. tedesca di E. Preuschen (1892); A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], I (1894), pp. 211 ss., 302 ss., 455 ss.

opposta alla nuova religione nei secoli II-VI [7], sarà superfluo precisare una buona volta in modo sistematico le idee fondamentali che, in frequenti ripetizioni e molteplici varianti, dominano tutta la letteratura di quell'epoca.

Le nostre *fonti* piú importanti per le obiezioni sollevate contro il cristianesimo sono i resti degli scritti che gli antichi oppositori della nuova religione hanno composto tra il II e il IV secolo; per integrare questa documentazione si ricorrerà alla letteratura apologetica dei cristiani, da Aristide fino a Tertulliano. Lo Ἀληθὴς λόγος del platonico Celso, composto probabilmente nell'anno 178 ma in ogni caso sotto Marco Aurelio, ha potuto esser ricostruito quasi integralmente dalla risposta polemica di Origene. Esso rappresenta per noi la prima sintesi della critica esercitata sul cristianesimo, fondata su un approfondito studio della letteratura cristiana del tempo (compreso l'Antico Testamento) [8]. Può darsi che molti degli argomenti addotti da Celso risalgano a una maggiore antichità — infatti, c'è chi crede di trovare già nel Nuovo Testamento tentativi di difesa contro quegli argomenti — [9]; in questo caso lo scritto di Celso non sarebbe che la loro prima documentazione scritta. La posizione personale di Celso è quella del medio platonismo; Platone è quindi per lui l'autorità che decide se le affermazioni e le esigenze del cristianesimo siano, o meno, giustificate. Il suo scritto deve aver fatto molto effetto, come appare dal fatto che 70 anni dopo la sua pubblicazione Origene fu formalmente costretto a contrapporgli una confutazione. Un attacco su scala ancora molto piú larga fu quello che, poco dopo il 270, il neoplatonico Porfirio sferrò *Contro i cristiani* in 15 libri. Harnack definisce quest'opera come « lo scritto piú ricco e piú approfondito che sia mai stato scritto

[7] Pierre de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I*er *au VI*e *siècle*, Paris 1934. Mi è rimasto inaccessibile l'articolo, in danese, di J. L. Heiberg sulla polemica antica contro il Cristianesimo, pubblicato in *Fra Hellas*, p. 195 ss. (cfr. « Gymnasium » 1937, p. 213).

[8] Celsi Ἀλη ῆς λόγος, excussit et restituere conatus est O. Glöckner (« Kleine Texte » 151, 1924); Th. Keim, *Celsus' « Wahres Wort »*, 1873; P. Kötschau, *Die Gliederung des* Ἀληθὴς λόγος *des Celsus*, in « Jahrb. f. prot. Theol. » XVIII (1892), 604 ss.; O. Glöckner, *Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus*, « Philol. » LXXXII (1927), p. 329 ss.

[9] P. Wernle, *Altchristliche Apologetik im Neuen Testament*, « Zeitschr. für Neutest. Wiss. » I (1900), p. 42 ss.

contro il cristianesimo »[10]. Porfirio, che in realtà si chiamava Malchus, era un semita di Tiro; nella sua gioventú ebbe legami con la Chiesa ed era probabilmente catecumeno, ma piú tardi volse le spalle al cristianesimo[11]. Conosceva quindi perfettamente la Bibbia e le condizioni ecclesiastiche del tempo e scese in campo contro la nuova fede da pensatore acuto e da studioso attrezzato di tutto l'armamentario dell'erudizione ellenistica. Sebbene, a quanto sembra, egli avesse conservato per tutta la vita una venerazione personale per Gesú e sottoponendo a una critica i Vangeli non di rado tendesse a scaricarlo delle responsabilità, cadde tuttavia nella fama di essere il nemico piú empio del cristianesimo, di modo che la sua opera, osteggiata già da Costantino, fu proibita nel 448 da Teodosio II che fece confiscare e bruciare le copie che ancora ne esistevano[12]. Nell''Ἀποκριτικός di Makarios Magnes, uno scritto polemico composto intorno al 390, Harnack ha scoperto passi estesi che, attraverso la mediazione di un compendiatore utilizzato da Makarios, risalgono all'opera di Porfirio. Harnack ha riunito 97 frammenti, ampliati piú tardi di altri 5[13] e li ha integrati con una serie di altri passi e con le testimonianze relative all'autore, offrendoci così la possibilità di farci un'idea di quell'opera che Lessing ancora inutilmente aveva desiderato di conoscere[14]. Dopo Porfirio segue Ierocle, un altro aderente alla corrente neoplatonica, con il suo Λόγος φιλαλήθης che, per salvare l'apparenza di un atteg-

---

[10] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[1], 1902, p. 353.

[11] Socr. *Hist. eccl.* III 23; *Theosophia* in Buresch, *Klaros*, 124, 9 ss.; *Schol. ad Luc. Per.* 11, p. 216; J. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, 65 ss.; Ioh. Chrys. *Hom.* VI 3 (Doc. XVI Harnack) lo chiama Βατανεώτης, che indicherebbe come sua patria o la regione transgiordana Batanaea o la località Batana, 15 miglia ad est di Cesarea (Bidez, p. 5 s.). Specie nel suo 'Ἐκ λογίων φιλοσοφία egli ha assunto una posizione rispettosa nei riguardi della persona di Gesú; cfr. Harnack, *Porph.*, pp. 4 e 87 (a proposito del fr. 68).

[12] Socr. *Hist. eccl.* I 9; *Cod. Iust.* I 5, 6 (Doc. IX.XXIV Harnack).

[13] A. Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts* (« Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur » XXXVII 4), 1911; idem, *Porphyrios « Gegen die Christen » 15 Bücher.* Zeugnisse, Fragmente und Referate, « Abh. d. Kgl. Preuss. Ak. d. W. » 1916, Philos.-hist. Kl. Nr. 1; idem, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen*, « Sitz.-Ber. d. Preuss. Ak. d. W. » 1921, 266 ss. A proposito di Porph. fr. 1 lo Harnack richiama Euseb. *Demonstr. evang.* III 4, 48 - 5, 59, un tentativo piuttosto misero di invalidare la critica di Porfirio.

[14] Lessing, *Anti-Goeze* VI (1778), in *Werke* (ed. Goeschen 1880), VI 365 s.

giamento umano e benevolo, egli rivolse non contro i cristiani, bensí « Ai cristiani », mentre pare che nelle persecuzioni contro questi abbia svolto un'attività di giudice. Bisogna distinguere questo Ierocle dal filosofo omonimo; egli è invece indubbiamente identico a Sossiano Ierocle, menzionato in un'iscrizione di Palmira che risale agli anni tra il 293 e il 305 e che lo rammenta come « vir perfectissimus et praeses provinciae » [15]. Piú tardi egli esercita la stessa carica in Bitinia, per diventare infine proconsole dell'Egitto. Il suo scritto deve esser stato poco originale, ed aver abbondantemente attinto da Celso e da Porfirio. Ciò che l'autore aggiunse del proprio pare fosse soprattutto il confronto tra Apollonio di Tiana, il santo dei neopitagorici e dei neoplatonici, e Gesú. Eusebio vi compose la risposta, in base alla quale si possono ricostruire alcuni frammenti di Ierocle [16]. La serie si conclude con lo scritto, in tre libri, κατὰ Χριστιανῶν composto da Giuliano durante la sua permanenza in Antiochia nel 362/63; Cirillo tentò di confutarlo in un'opera, probabilmente di 30 libri. In base ai primi dieci libri di Cirillo che ci sono pervenuti, Neumann ha ricostruito in gran parte il primo libro di Giuliano che costituiva l'argomento di quelli, e ha riunito anche gli scarsi resti dei libri perduti. Il primo libro di Giuliano conteneva la critica dell'Antico Testamento, non senza, tuttavia, qualche osservazione occasionale intorno al Nuovo Testamento. Evidentemente anche l'autore imperatore si serví dei suoi predecessori, superandoli però nella polemica appassionata. A parte tale colorito personale del suo stile, egli espone anche una filosofia della religione, che in una certa misura sembra essere originale, dato che non siamo in grado di ritrovarne una fonte immediata, ma che tuttavia si muove sempre sui binari del pensiero neoplatonico [17]. Per le ragioni sopra ricordate (p. 465 s.) non ha molta importanza il fatto che tutti questi avversari letterari del cristianesimo fossero platonici e il piú notevole tra loro, Porfirio, fosse

[15] *CIL* III 133 = III 1661; J. Neumann s. v. *Hierokles*, in *Real-Enz. f. prot. Theol.* VIII (1900), 39 ss.; Lact. *Inst.* V 2, 12 ss.

[16] Euseb. Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἱεροκλέους, riprodotto nella grande edizione di Filostrato redatta da C. L. Kayser (1844), Appendice, p. 57 ss. I frammenti in Harnack, *Porphyrios*, 27 ss. (Doc. VI).

[17] *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, rec. C. J. Neumann, 1880, particolarmente pp. 96 ss., 105 ss.

addirittura un semita non alieno ai rapporti con il giudaismo [18]. Tuttavia la loro ostilità rivela un certo interessamento, e forse i seguaci di quella filosofia spiritualista fiutavano un'affinità nella nuova religione che perciò sembrava loro una rivale pericolosa [19]; non per niente, a loro volta, i cristiani supponevano che Platone solo per paura di far la fine di Socrate si fosse trattenuto dall'annunciare la sua convinzione piú profonda [20]. Si è quasi indotti a ricordare il giudizio di Nietzsche, secondo cui Platone sarebbe stato un « cristiano preesistente » [21], giudizio cui però proprio la lotta dei platonici contro il cristianesimo oppone una riserva. Il rapporto tra cristianesimo e platonismo fa pensare a un amore infelice che passa nell'odio perché non viene ricambiato. È degno di nota che i veri e propri antipodi dei cristiani, gli epicurei, non prendono alcuna parte nella pubblicistica polemica: eppure già gli *Atti degli Apostoli* li citano, accanto agli stoici, tra gli avversari della missione cristiana [22]; tutt'al piú si potrebbe tener conto della sfuriata contro i cristiani nel « Peregrino Proteo » di Luciano che, come generalmente si ammette, dedicò il suo *Pseudomantis* a un certo Celso epicureo, e d'altronde anche personalmente rivelò una certa inclinazione verso questa filosofia liberatrice da ogni superstizione religiosa. Ma il profeta ciarlatano mette sullo stesso piano i fratelli nemici, epicurei e cristiani, qualificandoli per « atei » [23]. A parte questo, quale esempio dell'atteggiamento ostile di una scuola filosofica verso i cristiani è menzionato soltanto che la persecuzione di

[18] Egli sposò, in età avanzata, un'ebrea di nome Marcella (Doc. XXVI^{b} Harnack).

[19] Secondo il suo fr. 39, Porfirio seguí, insieme con Origene, gli insegnamenti di Ammonio Sacca e, benché nato da genitori cristiani, piú tardi aderí al neoplatonismo, mentre Origene « procedette per la strada opposta » (cfr. in proposito Harnack, *Porph.* 65).

[20] Ps.-Iust. *Cohort. ad Graec.* 20; Euseb. *Praep. ev.* XIII 14, 19.

[21] Nietzsche, *Was ich den Alten verdanke*, 2 (*Werke*, Taschen-Ausg. X 344); *Fröhliche Wissenschaft*, 344 (VI 301); *Genealogie der Moral*, 24 (VIII 470); *Wille zur Macht*, II 214 (IX 166). Piú dettagliatamente mi occupo di ciò in « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1912, 562 ss.

[22] *Act. Apost.* 17, 18.

[23] Luc. *Peregr.* 11; *Alex. sive Pseudom.* 1, 25; 38. Lo scolio ad *Alex.* 1 identifica il Celso di Luciano con l'avversario dei cristiani, che però è sicuramente un platonico, sebbene anche Origene *C. Cels.* III 35 (I 231 Kötsch.) lo consideri un epicureo. Vedi dettagliatamente Th. Keim, *Celsus'* « *Wahres Wort* », 1873, 275 ss., che nega che l'amico di Luciano sia un epicureo.

questi nell'epoca di Giustino fu promossa da un cinico romano di nome Crescenzio [24].

Esaminando ora da piú vicino le obiezioni sollevate contro il cristianesimo negli scritti sopra citati, lasceremo completamente da parte le recriminazioni popolari che avevano credito nel volgo, relative ai banchetti tiestèi e alle connesse orgie sessuali (Οἰδοπόδειαι μίξεις). Nella letteratura seria esse figurano appena [25], e noi le conosciamo solo dagli apologeti che le respingono [26]. Il loro fondamento era certo negli usi ripugnanti e anzi orribili di alcune sètte gnostiche [27]. In forma generalizzata non sono che calunnie notorie. Di queste fa parte anche l'accusa — trasferita dai giudei ai cristiani — dell'adorazione di un dio dalla testa d'asino, il quale pare fosse venerato sotto il nome di Onoel, uno dei sette arconti (dèi planetari), nella sètta gnostica degli Ofiti [28]. Diverso è il caso dell'accusa ugualmente diffusissima dell'ateismo che rientra tra le obiezioni serie di cui dovremo occuparci. Queste si dividono in tre gruppi: 1. obiezioni *storiche* rivolte contro le autorità cristiane, contro la tradizione antico- e neotestamentaria, le persone degli evangelisti e degli apostoli e, infine, la persona di Gesú stesso; 2. quelle *metafisiche* che discutono la concezione di dio, del mondo e dell'umanità nella fede cristiana; 3. quelle *etico-politiche* i cui obiettivi d'attacco sono il contegno pratico dei cristiani, le loro relazioni con l'umanità non cristiana e soprattutto con lo stato e le sue esigenze. È senz'altro chiaro che il secondo gruppo sarà per noi quello piú importante: lí

---

[24] Hieronym. *ad a. Abr.* 2170 = 154 d. C.; P. Labriolle, op. cit., pp. 63, 84.

[25] Cels. I 44 dice soltanto che la storia di Lot e delle sue figlie (*Gen.* 19, 30 ss.) è peggiore dei τὰ Θυέστεια κακά, alludendo a Egisto generato da Tieste con sua figlia Pelopia, mentre Porfirio, fr. 69 ricorda il Θυέστειον δεῖπνον nella sua aspra polemica contro Ioh. 6, 53; cfr. anche Tert. *Apol.* 7-8.

[26] Aristid. 17, 2; Athenag. 3, 32, 35. Iust. *Ap.* I 26, p. 70 BC.

[27] Cosí i Barbelognostici, le cui orgie sono descritte da Epiph. *Panar. haer.* 26, 4-5. Cfr. H. Leisegang, *Die Gnosis*, 1924, 190 ss.; Harnack, *Dogmengesch.*[3], I 251. Cfr. anche la lettera di Giuda, 4, 12 ss.

[28] Culto giudaico dell'asino: Ios. *C. Ap.* II 9; Tac. *Hist.* V 4; Tert. *Apol.* 16. Onoel presso gli Ofiti: Cels. VI 33; VI 40, e, in merito, Leisegang, op. cit. 173 e A. Jacoby, *Der angebliche Eselskult der Juden und Christen*, « Arch. Rel.-Wiss. » XXV (1927), 265 ss.; E. Brinkmann, *Ritualmord und Eselskult*, in « Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums » LXXI (1927), p. 255 ss.; H. Lietzmann, *Gesch. d. alten Kirche*, II (1936), p. 203 n. 2. Con questo complesso di idee dev'esser connesso in qualche modo il crocefisso a testa d'asino del Palatino, nel Museo Kircheriano di Roma. Cfr. U. v. Wilamowitz in « Zeitschr. für Neutest. Wiss. » I (1900), p. 100 n. 2 e Köhler in *Rel. in Gesch. u. Geg.* V (1913) p. 851.

si trovano i contrasti che entrambe le parti consideravano insormontabili e lí si delinea l'attacco contro il cuore stesso della nuova fede. Gli altri due gruppi riguardano piuttosto le posizioni periferiche: il primo la pretesa di una rivelazione divina unica e superiore a qualsiasi altra, che sarebbe avvenuta storicamente, fatta a un determinato popolo e a determinate persone; il terzo gruppo riguarda invece le conseguenze pratiche che secondo le vedute cristiane dovevano trarsi dal contenuto della nuova fede.

OBIEZIONI STORICHE

I rapporti tra cristianesimo e giudaismo erano di una duplice natura. In quei tempi i giudei erano i nemici piú accaniti dei cristiani, diffondevano sul conto loro le calunnie piú obbrobriose, li denunciavano alle autorità romane, provocando cosí perfino la loro persecuzione [29]. I cristiani sapevano di averli superati ormai anche dal punto di vista religioso e di fronte agli ἔθνη e ai giudei si consideravano come un « nuovo popolo » o come « la terza stirpe » (τρίτον γένος) [30]. Poiché però il cristianesimo era sorto dal giudaismo, lo splendore della rivelazione divina in Gesú Cristo si rifletteva, agli occhi dei cristiani, anche sul passato del suo popolo. Non si trattava di un contrasto, bensí di un rapporto come tra attesa e realizzazione, tra preparazione e compimento [31]. Quanto stretto fosse questo legame tra giudaismo e cristianesimo, risulta dal fatto che i cristiani adottavano per propri i libri sacri dei giudei e che la prova delle profezie, vale a dire la dimostrazione che Gesú era veramente il Messia preannunciato dai profeti e inviato da Dio, era per esempio per Giustino che ritrovava quasi tutta la vita di Gesú nell'Antico Testamento, la μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις della verità del cristianesimo [32].

---

[29] *Act. Apost.* 13 ss.; Iust. *Dial.* 17, p. 234 E; 108, p. 335 C; 117, p. 345 A, Tert. *Ad nat.* I 14; *Adv. Iud.* 13; *Ad Marc.* III 23; Harnack, *Mission*[1], p. 40 s.

[30] Aristid. *Ap.* 2, 16; Clem. *Strom.* V 6, 41; Harnack, *Mission*[1], p. 177 ss.

[31] Entrambe le idee già nel Nuovo Testamento: il contrasto in *Matth.* 5; 21.27.32 ss.; il compimento, 5, 17.

[32] Iust. I 30, p. 72 AB e quasi l'intero Dialogo con Trifone, particolarmente c. 40, 259 A ss.; c. 29, p. 246 D: ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις. Cfr. anche Κήρυγμα Πέτρου, fr. 5 e già *Act. Apost.* 17, 11.

In tali condizioni la critica svolta dagli oppositori del cristianesimo doveva estendersi anche all'Antico Testamento. Essa si rivolge in linea di principio contro la megalomania giudaica che considerava il popolo e la storia degli ebrei come il centro e punto cardinale del corso universale delle cose e che attendeva una sottomissione di tutti i popoli alla sovranità giudaica. Contro questa concezione accettata, *mutatis mutandis*, dai cristiani, e particolarmente contro l'affermazione che i giudei siano il popolo piú antico del mondo e che la rivelazione a loro fatta sia anche la fonte della sapienza greca, prendono ora posizione gli avversari del cristianesimo con tutta la superiorità delle loro cognizioni storiche. Quella presunzione, pensa Celso, equivale a vedere il mondo dalla prospettiva di una rana. Che ha prodotto, in generale, di notevole quel popolo rannicchiato in un angolo della Palestina? Soltanto la mancanza di cultura e l'ignoranza delle civiltà di altri popoli hanno potuto mettergli in testa l'idea di essere il popolo piú antico e piú sapiente. Ma esso ha preso anche molte delle sue usanze piú importanti, come la circoncisione e l'astensione dalla carne suina, dagli egiziani che erano molto piú antichi. Il racconto della creazione del mondo, in cui si parla di « giorni » prima che vi fosse un sole, è puerile, mentre le leggende dei patriarchi in cui si trovano storie cosí ripugnanti come quella di Lot e delle sue figlie, sono favole adatte a vecchie donne [33]. In generale, Mosè ha un'idea del tutto sbagliata e troppo ristretta dell'età del mondo e dell'umanità. Ma se poi i giudei e i cristiani tengono tanto al loro monoteismo, che razza di dio è quello che dopo sei giorni di lavoro deve riposarsi « come un manovale stanco », che si pente della propria opera e che nella sua rabbia prende in odio, minaccia e distrugge le proprie creature? Un dio immaginato cosí simile agli uomini, da aver membra, bocca e voce, e perfino dita con cui scrivere i propri comandamenti! [34].

A tali obiezioni di fatto, Porfirio, da studioso erudito, aggiunge ancora la critica filologica. Anche lui respinge l'alta antichità della storia e della letteratura giudaiche. I cosiddetti cinque libri di

---

[33] Cels. IV 23; I 14.16.22-25; IV 31; VI 60; IV 41-36; cfr. Iul. 314 CD (220, 8 ss. Neumann).
[34] Cels. I 19; VI 61.53; IV 72; VII 34; Porph. fr. 76 (p. 93 Harnack).

Mosè non sono stati scritti da questi, bensí da Esra, 1180 anni piú tardi. Infatti, secondo *4. Esra* 14, 21 ss. gli scritti di Mosè sarebbero stati bruciati insieme con il Tempio [35]. Inoltre, in base ai riferimenti storici, Porfirio ha dimostrato che il libro di Daniele fu composto solo nell'epoca di Antioco IV, nel 164, e con ciò egli ha precorso uno dei risultati piú importanti della moderna critica vetero-testamentaria [36]. La storia di Giona gli appare incredibile e ridicola [37]. Ma ciò che lo costerna piú di tutto, è che secondo la storia del peccato originale Dio avrebbe impedito agli uomini di conoscere il bene e il male. Si potrebbe, certo, concepire che egli avesse loro reso impossibile la conoscenza del male: ma perché mai quella del bene? [38].

Sulle orme di Celso e di Porfirio, Giuliano, che li utilizza, va ancora piú avanti. Egli mette in rilievo la mancanza di unità nella storia della creazione: certe cose « furono » per ordine di Dio (come la luce e il firmamento); certe altre egli le « crea » (come il cielo, la terra, il sole e la luna); altre ancora « erano », ma latenti, prima che egli le « separasse » (come l'acqua e l'asciutto). Dello spirito di Dio non si dice se esistesse da sempre o se si sia fatto in un certo tempo [39]. La storia del Paradiso e del peccato originale appaiono a Giuliano come favole blasfeme, perché attribuiscono a Dio ignoranza e invidia, senza cui non si spiegherebbe l'irresponsabile divieto della conoscenza del bene e del male [40]. In confronto, il serpente sembra un benefattore dell'umanità [41]. La storia della torre di Babele e della confusione delle lingue sta sullo stesso piano del mito greco che racconta degli Aloadi, assediatori dell'Olimpo. Il tanto vantato Decalogo dei Giudei, a parte il comandamento del Sabbat e il divieto di adorare altri dèi che non siano Jahvè, non contiene che norme ovvie, quali si ritrovano in qualsiasi legislazione; anzi, le leggi di altri popoli rivelano uno spirito piú umanitario (φιλανθρωπία). Anche per Giuliano i libri

[35] Porph. fr. 68; per la cronologia di Mosè cfr. fr. 40.41.
[36] Porph. fr. 43 (dal commento a Daniele di Gerolamo), 67 ss. Harnack.
[37] Porph. fr. 46.
[38] Porph. fr. 42.
[39] Iul. Κατὰ Χριστιανῶν I, 96 DE (170, 3 ss.); cfr. 49 D (171, 14 ss. Neumann).
[40] Iul. 75 A (167, 8 ss.); 94 A (169, 4 ss.).
[41] Iul. 93 D (168, 14 s.).

di Mosè sono per lo meno alterati da aggiunte di Esra. Tutta la storia dei Giudei è ben poco edificante; per la cultura essi non hanno fatto semplicemente niente, ragione per cui, al pari dei cristiani, essi sono costretti a servirsi delle scienze ellenistiche. Nulla li autorizza quindi a ritenersi un « popolo eletto » da Dio [42].

Di fronte all'idea vetero-testamentaria del Messia, che per i cristiani era la piú importante, gli avversari manifestavano in parte un atteggiamento ostile, in parte una critica negativa: un atteggiamento ostile in quanto nelle profezie messianiche ravvisavano l'arrogante pretesa dei Giudei a una futura dominazione universale; critica negativa, in quanto cercavano di dimostrare ai cristiani che quelle profezie non si adattavano affatto alla persona e al destino del Gesú storico. Secondo le vedute dei giudei, osserva Giuliano, Dio avrebbe disposto la storia universale a vantaggio cosí esclusivo di quel popolo, che per gli altri non rimaneva se non il sole e la luna [43]. Quanto poco però le profezie dell'Antico Testamento, con il loro carattere generico, si adattino proprio a Gesú, appare soprattutto, dice Celso, dalla disputa tra cristiani e giudei sulla questione, se sia stato Gesú il Messia promesso: disputa che egli definisce una « lite per l'ombra dell'asino ». Ad ogni modo, vita, passione e morte di Gesú non rispondono alle speranze messianiche dei profeti [44]. In base alle sue ricerche su Daniele, Porfirio conia la formula piú radicale per il profetismo che, secondo lui, « narra cose passate » [45].

Cosí dunque l'Antico Testamento non risulta, né per la sua età né per il suo contenuto, un'autorità religiosa superiore alle religioni di altri popoli. Anzi, restando attaccati ad esso, i cristiani stessi si mettono nella situazione piú imbarazzante. Infatti, dice Giuliano, « in nessun luogo Dio ha promesso ai Giudei una nuova legge oltre a quella vecchia, e nemmeno una rettifica (διόρθωσις)

---

[42] Iul. *C. Christ.* 134 D ss. (181, 10 ss.); 135 A (182, 3 ss., con cui cfr. 312 ss.); 152 B (188, 6 ss.); 152 D (188, 19 ss.); fr. 14 (Neumann 237); 209 D ss. (200, 9 ss.); 176 AB (193, 1 ss.); 221 E ss. (202, 16 ss.); 229 C (204, 12 ss.).

[43] Iul. 99 E (176, 4 ss.); cfr. Cels. IV 23.

[44] Cels. I 49; II 4 s., 28; III 1. Nell'espressione ὁ πρὸς ἀλλήλους διάλογος, malgrado il suo significato indubbiamente collettivo potrebbe celarsi un'allusione al Πρὸς Τρύφωνα 'Ιουδαῖον διάλογος di Giustino; Τρύφων è lo storico rabbino Tarphon, cfr. E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*[4], II 444 ss.; VII 14.15.18.

[45] Porph. fr. 43 (in Gerolamo): *narrasse praeterita* (p. 67 Harnack).

di quest'ultima ». Al contrario: egli ha addirittura proibito di aggiungere o di levare qualcosa ai comandamenti da lui emanati [46]. L'impossibilità di conciliare la legge mosaica con i comandamenti di Gesú e di riconoscere nel Dio dell'amore annunciato da Gesú il vendicativo Dio dell'Antico Testamento, ebbe per risultato nel 144 la rottura di Marcione con la Chiesa; egli respinse l'Antico Testamento e subordinò il Creatore dei Giudei al Dio cristiano: dottrina che trovò la piú larga diffusione, minacciando la Chiesa di un grave scisma [47].

Il principale bersaglio della critica era però naturalmente il Nuovo Testamento che in quel tempo ancora, almeno nella sua redazione occidentale, conteneva anche l'Apocalisse di Pietro [48]. La critica si rivolge contro gli evangelisti e i due apostoli principali, Pietro e Paolo, quali organi del messaggio cristiano, e in misura molto minore contro la persona di Gesú stesso. Non si affaccia il minimo dubbio intorno alla storicità della sua figura, e lo si paragona volentieri non alle figure mitiche, bensí soprattutto al personaggio storico di Apollonio di Tiana. Si attacca quanto di lui viene raccontato, e ciò spesso con l'evidente intenzione di scaricare la sua venerabile persona; in particolare però si respinge la tesi della sua deità e anche della sua discendenza divina.

Le obiezioni ai racconti degli evangelisti riguardano anzitutto la loro attendibilità. Celso biasima la mancanza d'unità della tradizione che è in uno stato permanentemente fluido: la sua prima redazione scritta (πρώτη γραφή) sarebbe stata tre o quattro volte rimaneggiata e si ricorrerebbe sempre a nuove modifiche, per invalidare le critiche [49]. Ancora piú radicale è la concezione di Porfirio: secondo lui gli evangelisti sarebbero « gli inventori, non i narratori » (ἐφευρεταί, οὐχ ἵστορες) dei fatti accaduti intorno a Gesú. Egli deduce questo dalle contraddizioni tra le versioni che Matteo, Marco, Luca e Giovanni danno della Passione, e particolarmente dal disaccordo che regna nei racconti sulla morte di Gesú, da cui si ottiene l'impressione della loro leggendarietà (μυθοποιία). Ora

---

[46] Iul. *C. Chr.* 320 AB (222, 1 ss.) dove rimanda a *Deut.* 4, 2; cfr. *Matth.* 5, 17 s.
[47] Cels. IV 62; VI 52.74. Per il resto cfr. Harnack, *Dogmengesch.*[3] I, p. 254 ss.
[48] Harnack, *Kritik des NT*, 99 s.; Porph. fr. 89.90 a.
[49] Cels. II 27.

se essi non furono capaci di raccontare in modo veritiero nemmeno la morte di Gesú, e la narrarono invece nella maniera dei poeti fantasiosi (ἐρραψῴδησαν), non è da credere che essi avessero riprodotto con fedeltà (ἐσαφήνισαν) gli altri fatti storici [50]. Ciò è confermato dal fatto che Eusebio difende gli evangelisti contro certe persone che pretendevano « che essi avessero inventato cose non vere, attribuendo al loro maestro arbitrariamente delle gesta che egli non avrebbe compiute » [51]. Che gli evangelisti abbiano semplicemente « indovinato » (κατεστοχάσαντο) i dettagli nei loro racconti sulla morte di Gesú, vale a dire che essi li abbiano dedotti dai passi dell'Antico Testamento riferendoli a lui, Porfirio lo deduce giustamente dall'isolato racconto di Giovanni che, in mezzo al silenzio generale dei sinottici, narra come si sia fatto a meno di rompere le ossa a Gesú crocifisso e come gli abbiano aperto il fianco con la lancia: l'evangelista vuol dar credito a queste circostanze richiamandosi all'autopsia, mentre in realtà si tratta dell'applicazione alla persona di Cristo, « agnello di Dio », di una prescrizione relativa al trattamento dell'agnello della pasqua ebraica e di un passo dei salmi e dei profeti, cioè di cose che non sono affatto avvenute (περὶ τοῦ μὴ ὄντος) [52]. Porfirio coglie dunque il procedimento, attraverso cui si è arrivati alla prova delle profezie per la vita e la morte di Gesú, prova che i cristiani, p. es. Giustino, tenevano in tanto conto [53]. Ciò che provoca soprattutto l'obiezione, sono naturalmente le leggende, riconosciute come tali, sulla nascita miracolosa e sulla risurrezione di Gesú, nonché gli altri eventi prodigiosi della sua vita e della sua morte. Celso liquida il parto verginale con l'affermazione diffusa, pare, soprattutto dai Giudei, che padre di Gesú in verità sia stato un soldato romano di nome Pantheras; tanto è vero che gli evangelisti stessi alludono all'infedeltà di Maria (*Matteo* 1, 18 s.). Che distinguerebbe, del resto, questa storia del presunto parto verginale dai miti di Danae, Melanippe, Auge e Antiope? Anche la stella sopra Betlemme, che Giuliano del resto semplicemente identifica con la stella mattutina,

[50] Porph. fr. 15.
[51] Porph. fr. 7 (Euseb. *Demonstr. evang.* III 5, 95 ss.).
[52] Porph. fr. 16; *Ioh.* 19, 33 ss. (cfr. 1, 37) in base a *Exod.* 12, 46; *Num.* 9, 12; *Salmi*, 34, 20; *Zach.* 12, 10.
[53] Iust. *Ap.* I 30, p. 72 AB (ἀληθεστάτη ἀπόδειξις); cfr. sopra, p. 471.

ha le sue analogie in simili racconti. Tutta la grandiosa storia dell'infanzia di Gesú, che allude alla sua dignità messianica, viene smentita dalla sua umile vita reale [54]. Mentre però Celso accetta per fatto storico il soggiorno di Gesú in Egitto, affermando che lí Gesú abbia imparato a compiere miracoli, Porfirio rileva il disaccordo cronologico tra la fuga in Egitto secondo Matteo e la circoncisione e presentazione nel Tempio [55]. Porfirio ha notato anche la divergenza degli alberi genealogici di Gesú secondo Matteo e secondo Luca, e Giuliano lo segue su questo punto [56]. L'apparizione della colomba al battesimo di Gesú e la voce dal cielo che lo avrebbe dichiarato figlio di Dio, furono allucinazioni; la seconda era anche in violento contrasto con il segreto in cui Gesú pronunciatamente voleva tenere la propria qualità di Messia [57]. Il racconto della tentazione dev'essere stato criticato ugualmente già da Porfirio che non riesce a capire perché Gesú, allo scopo di dimostrare d'essere veramente figlio di Dio, non si butti giú dal tetto del tempio, se può contare sulla protezione degli angeli. Giuliano avrà quindi seguito lui, mettendo in dubbio l'alto monte su cui Satana avrebbe condotto Gesú, dato che nel deserto non vi sono monti; ugualmente trova inconciliabile la salita sul tempio con i quattordici giorni passati nel deserto, mentre nel digiuno di quaranta giorni ravvisa un trasferimento di questa forma ascetica da Mosè e da Elia a Gesú [58]. Della lotta di Gesú al Gethsemani, dice Giuliano, e dell'apparizione dell'angelo Luca poteva sapere ben poco, dal momento che egli stesso non vi era stato presente, mentre i discepoli presenti erano immersi nel sonno [59]. Probabilmente risale a Porfirio anche la spiegazione dell'oscuramento al momento della morte di Gesú come un'eclissi naturale del sole [60]. Del tutto incredibili appaiono ai critici antichi i racconti relativi alla risurrezione, con le loro numerose contraddizioni raccolte da Giuliano presumi-

---

[54] Cels. I 28.47 (con cui cfr. Iust. *Dial. c. Tryph.* 67, p. 291 AB); 58 (con cui cfr. Iul. *C. Christ.* fr. 2); 61.

[55] Cels. I 28 (cfr. 66); Porph. fr. 12.

[56] Porph. fr. 11; Iul. fr. 1.

[57] Cels. I 41; II 72; cfr. *Marc.* 1, 11 s.; 8, 30; *Matth.* 16, 20.

[58] Porph. fr. 48; Iul. fr. 5.6.4; cfr. *Matth.* 4, 2; *Marc.* 1, 12; *Luc.* 4, 2 in base ad *Exod.* 24, 28 e *1 Reg.* 19, 8.

[59] Iul. fr. 7 a; *Luc.* 22, 42 ss.

[60] Porph. fr. 14 a; *Matth.* 25, 47; cfr. Tert. *Apol.* 21.

bilmente sempre sulle orme di Porfirio [61]. Non è, di per sé, il miracolo di un morto redivivo che suscita la costernazione — per fatti simili anche il mondo d'idee greco offriva numerosi esempi, in parte di carattere mitico, come i casi di Asclepio, Eracle, Teseo, Anfiarao, in parte di reale o presunto carattere storico, come quelli di Orfeo, Zalmoxis, Aristea di Proconneso, Abari, Pitagora e l'olimpionico del 486 a. C., Cleomede di Astipalea, — ma la poca chiarezza e l'insufficiente documentazione dell'evento. In ultima analisi, dice già Celso, tutta la storia risale alla visione di una donna esaltata (γυνὴ πάροιστρος) e tutt'al più ancora al sogno fantastico di un seguace di Gesú, prodotto del suo stato d'animo e dei suoi desideri. Giuliano collega quest'ipotesi con l'usanza giudaica di pernottare in un monumento sepolcrale per avere dei sogni. Un'idea del genere è effetto della fede che già precedentemente si è impossessata dell'anima, riempiendola (nel caso dei cristiani) di esaltazione per Gesú. In nessun caso un tale fatto, anche ove sia realmente avvenuto, autorizza a proclamare dio il suo soggetto. Se Gesú portava in sé uno spirito divino (πνεῦμα), solo questo spirito poteva ritornare a dio, dopo aver deposto la corporeità. Ma i cristiani affermano che egli sia risorto corporalmente e abbia fatto vedere le sue ferite, per quanto i discepoli l'abbiano visto solo come un'ombra (σκιάν) e tutto sia avvenuto in segreto (κρύβδην). Se la risurrezione di Gesú contava di trovar credito, egli sarebbe dovuto apparire non solo ai suoi discepoli (θιασῶται), ma pubblicamente, davanti a tutti e specie davanti ai suoi giudici e maltrattatori [62]. Nello stesso senso domanda Porfirio: perché non è apparso a Pilato o ad Erode, al sommo sacerdote dei giudei, o, meglio ancora, al senato e al popolo romani? L'avesse fatto, ora i suoi fedeli non verrebbero puniti come malfattori! Invece, egli è apparso a Maria Maddalena, donna proveniente da un oscuro villaggio e che precedentemente era stata posseduta da sette demoni, a un'altra Maria e ad alcuni altri personaggi insignificanti — lui, che aveva detto che sarebbe tornato tra le nubi del cielo! Se egli fosse apparso a persone di alto rango, tutti avrebbero creduto alla

---

[61] Iul. fr. 8; cfr. Porph. fr. 64.

[62] Cels. III 18.31 s.; II 55; III 38 s., 31.41 s.; VI 72; III 22; II 86.70.63; VII 34; Iul. *C. Chr.* 339 E, 340 A (226, 5 ss. Neumann); cfr. *Is.* 65, 4, dove i Settanta aggiungono: διὰ ἐνύπνια.

testimonianza di questi e nessun giudice avrebbe punito i cristiani come gente che inventa favole mirabolanti (μύθους ἀλλοκότους). In realtà, essi « venerano un morto »[63].

Per quanto riguarda invece i *miracoli* (παράδοξα, τέρατα) compiuti da Gesú, egli ha ben potuto compierli, non meno di qualsiasi stregone (γόης) che s'intenda di tali arti. Simili guarigioni, esorcismi, moltiplicazioni di cibi e rianimazione di morti rientrano nella prassi di molti maghi che li hanno imparati dagli egiziani. In tutto ciò non vi è nulla di unico e nessuno può accamparvi la pretesa di esser considerato dio o « figlio di dio ». Anzi, Gesú stesso diceva che anche altri avrebbero fatto simili miracoli e perfino che li potesse compiere anche Satana[64]. Un racconto come quello dell'espulsione dei demoni da un posseduto e della loro entrata in un gregge di porci, sembra a Porfirio semplicemente puerile (νηπίοις κρίνειν παραχωρήσομεν), a prescindere dall'improbabilità che in un paese giudaico, dove il porco era sempre considerato come animale impuro, si trovasse un cosí grosso gregge di maiali. Il racconto è un'invenzione poetico-storica (πλάσμα τῆς ἱστορίας)[65]. Una simile invenzione (μύθευμα) risulta essere anche il racconto su Gesú che cammina sul « mare » e calma la tempesta. In questo caso si ha a che fare con una cosciente esagerazione, in quanto il piccolo lago (λίμνη) della Galilea che con una barca si attraversa comodamente in due ore e in cui difficilmente può levarsi una tempesta, viene definito un « mare » (θάλασσα). È una storia ridicola e puerile che dimostra come il vangelo sia una « finzione ben congegnata » (σκηνὴ σεσοφισμένη)[66]. D'altronde anche il dono di far

---

[63] Porph. fr. 64. Forse a quest'obiezione certamente piú antica vuol contrapporsi l'autore degli *Atti degli Apostoli*, nel senso dell'« apologetica paleocristiana nel Nuovo Testamento » dimostrata da P. Wernle in « Zeitschr. für Neutest. Wiss. » I (1900), p. 42 ss., descrivendo dettagliatamente e ripetutamente l'apparizione davanti a Saulo del Cristo grandioso (*Act. Apost.* 9.22.26), raccontata sul modello delle *Baccanti* di Euripide (*Act. Apost.* 26, 14; Eur. *Bacch.* 795); cfr. in merito W. Nestle, *Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte*, « Philol. » LIX (1900), p. 46 ss. e O. Weinreich, *Gebet und Wunder*, in *Genethliakon Wilhelm Schmid*, « Tübinger Beiträge für Altert.-Wiss. » V (1929), p. 333 s.; Cels. VI 68.

[64] Cels. I 6.68; II 47-49; *Marc.* 9, 38; *Matth.* 12, 27.

[65] Porph. fr. 49; *Matth.* 8, 28 ss.; *Marc.* 5, 8 ss.

[66] Porph. fr. 55; *Marc.* 6, 45 ss.; *Matth.* 14, 23 ss. Porfirio accusa anche Paolo due volte di far commedia: fr. 27 (θεάτρων σκηναί) e fr. 32 (σκηνῆς παίγνιον).

miracoli che Gesú avrebbe promesso ai credenti, è una strana faccenda: fatto sta che la Chiesa, eleggendo i suoi presbiteri e vescovi, non osa sottometterli a una prova in quel senso [67].

Non solo le gesta, anche le *parole di Gesú* sembrano esser riferite in maniera poco attendibile. Secondo il parere di Porfirio vi è una insanabile contraddizione tra le parole che Gesú pronunciò in Betania: « me, non mi avrete per sempre » e quelle altre, che sarebbero state dette in occasione della sua ascensione: « io sono con voi sempre, fino alla fine del mondo » [68]. E la frase che « è piú facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago che per un ricco pervenire nel regno dei cieli » gli sembra talmente priva di senso, che egli nega che l'abbia detto Gesú « purché questi abbia tramandato il canone della verità » (τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα) [69].

Gli attacchi degli avversari e di nuovo in prima linea di Porfirio si dirigono inoltre contro le piú alte autorità personali delle comunità cristiane, i due apostoli Pietro e Paolo. Appare del tutto inconcepibile, nella sua contraddittorietà, che Gesú in un caso possa chiamare Pietro un « Satana » che gli è di scandalo, mentre un'altra volta voglia « costruire su di lui la propria chiesa » e dare a lui « le chiavi del cielo ». Le due cose sono inconciliabili: ma, tra le due, è sempre la prima che si adatta meglio al labile carattere di quel « capo » (κορυφαῖος) che si è smascherato rinnegando il maestro, giurando il falso, per paura, ben tre volte davanti a una povera schiava [70]. Certo, Pietro non seguiva il comandamento di perdonare settanta e sette volte al peccatore, quando anche all'innocente servitore del sommo sacerdote tagliò l'orecchio nel momento della cattura di Gesú [71]. Altrettanto vale anche per il suo comportamento nei riguardi di Anania e Saffira: li fece morire per una ragione futilissima [72]. Tutt'altro che eroica fu anche la fuga di questo « capocoro dei discepoli » (πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν) dalla prigione; eppure gli era stato insegnato di disprezzare

[67] Porph. fr. 95.96; *Marc.* 16, 17 ss.; *Matth.* 17, 20.
[68] Porph. fr. 61; *Matth.* 26, 11; 28, 20.
[69] Porph. fr. 58; *Matth.* 19, 24.
[70] Porph. fr. 23; *Matth.* 16, 23 e 18 s.; 26, 69 ss.
[71] Porph. fr. 24; *Matth.* 18, 22; 26, 51; *Ioh.* 18, 10.
[72] Porph. fr. 25; *Act. Apost.* 5, 1 ss.

la morte, ma egli preferí far mettere a morte i suoi custodi. Come poteva Gesú affidare i suoi fedeli a un siffatto uomo, con le parole: « Pasci i miei agnelli »? D'altronde egli li fece pascolare solo per pochi mesi, perché fu presto crocifisso, per quanto Gesú avesse detto: « Le porte dell'inferno non prevarranno su di lui ». Egli aveva attirato su di sé anche il biasimo di Paolo per il suo atteggiamento incoerente nei riguardi della legge giudaica [73].

Il giudizio di Porfirio su Paolo non è piú favorevole che su Pietro. Mentre Celso non prende atto di nessuno dei due apostoli, Porfirio si rivolge anche contro Paolo con le piú gravi recriminazioni. Ammettendo tacitamente l'autenticità di tutte le lettere attribuite a Paolo, egli lo accusa di mancanza di carattere, poiché Paolo che chiamava la circoncisione « recisione », ha ugualmente circonciso Timoteo, sebbene questi avesse un padre greco. Egli che biasima coloro che si fanno circoncidere, ma nello stesso tempo pratica l'uso condannato, cade con ciò sotto il proprio giudizio: « Se io di bel nuovo edifico quello che distrussi, mi costituisco prevaricatore ». In tale comportamento Porfirio ravvisa finzione e teatralità (θεάτρων σκηναί). Nella paradossale confessione di Paolo, secondo cui egli, uomo libero, si sarebbe fatto schiavo di tutti, volendo essere un greco per i greci e un giudeo per i giudei, Porfirio non riesce a vedere il criterio di un'anima sana, né la manifestazione di una libera e nobile riflessione, bensí la testimonianza di un uomo « il cui spirito soffre dei brividi della febbre e la cui capacità di pensare è malsana » [74]. Porfirio vede ugualmente un segno dell'insincerità e dell'ipocrisia nel fatto che ai giudei, in Gerusalemme, Paolo si presenta quale un giudeo di Tarso, alunno di Gamaliele, al tribuno romano invece come uno che sia « nato romano ». Egli dunque non vuol compromettersi davanti ad alcun partito, e quindi non ha diritto di dire: « io dico la verità in Cristo

[73] Porph. fr. 26; *Matth.* 10, 28; *Act. Apost.* 12, 3 ss. e 18 ss.; *Ioh.* 21, 15; Porfirio nota in proposito che gli ἀρνία sono i catecumeni, mentre i πρόβατα sarebbero οἱ πιστοὶ εἰς τὸ τῆς τελετώσεως προβάντες μυστήριον. Della crocifissione di Pietro fa menzione anche il fr. 36, su cui cfr. Harnack, *Kritik des NT* ecc. 120. In *Matth.* 16, 68 Porfirio, come Taziano, leggeva αὐτοῦ in luogo di αὐτῆς; cfr. *Gal.* 2, 11 ss.

[74] Porph. fr. 27; *Phil.* 3, 2 (κατατομή - περιτομή); *Act. Apost.* 16, 2 s.; *Gal.* 1, 8; 3, 10; 5, 2 ss.; 2, 18; *1 Cor.* 9, 19 s.

e non mento »[75]. Porfirio accusa Paolo anche di avidità di guadagno, perché questi si arroga il diritto di vivere della propria vocazione di apostolo, richiamandosi alla legge[76]. I giudizi di Porfirio sulla personalità di Paolo rivelano una notevole animosità del filosofo neoplatonico nei riguardi dell'apostolo e la tendenza a fare uno strumento di perdizione anche delle sue dichiarazioni piú innocenti. D'altra parte però bisogna riconoscere che, con intuito sicuro, egli ha colto il lato malsano del carattere di Paolo: questo lato di cui peraltro parla l'apostolo stesso[77] doveva consistere in un'eccitabilità nervosa acutizzata fino all'epilessia dalle lotte esterne ed interne e per una mentalità sana e normale doveva rappresentare una difficoltà, mentre era atto a promuovere i sentimenti religiosi, intensificandoli fino all'entusiasmo e al fanatismo. In modo coerente con il suo giudizio sul carattere dell'apostolo, Porfirio vede anche nella dottrina di Paolo una confusione piena di contraddizioni. Ciò vale anzitutto per la posizione di Paolo nei confronti della legge giudaica. Istruito lui stesso perfettamente nella legge, in un caso proibisce agli altri di osservarla, qualificando di dannato colui che lo facesse; altre volte invece definisce la legge come sacra e giusta. Cosí, con le sue contraddizioni, incoraggia la gente a peccare sia contro la legge che contro il vangelo[78]. Ora cita la legge per confermare le proprie affermazioni, ora invece la definisce come « la forza del peccato ». È la maniera delle persone incolte (ἀπαίδευτοι)[79] di contraddirsi continuamente. Non meno contraddittoria che nei riguardi della legge, è la sua posizione di fronte al problema se i cristiani debbano o meno mangiare della carne sacrificale: ora lo proibisce, affermando che con ciò si diventi « commensali dei demoni », ora lo dichiara indifferente, dal momento che i demoni neanche esistono. Anche questo, per Porfirio, è un esempio di autocontraddizione e di finzione (σκηνῆς παίγνιον)[80]. Anche gli insegnamenti sul matrimonio e sulla verginità

---

[75] Porph. fr. 28; *Act. Apost.* 22, 3 e 28.
[76] Porph. fr. 29; *1 Cor.* 9, 7 ss.; *Deut.* 25, 4.
[77] *2 Cor.* 12, 7 ss.
[78] Porph. fr. 30; *Act. Apost.* 22, 3; *Gal.* 3, 10; *Rom.* 7, 14.
[79] Porph. fr. 31; *1 Cor.* 15, 56; cfr. *Rom.* 5, 20.
[80] Porph. fr. 32; *1 Cor.* 10, 20; 8, 4 e 8; 10, 25. Per σκηνῆς παίγνιον cfr. fr. 27.55.

si annullano a vicenda: ora l'apostolo loda la seconda, preferendola al primo o dice per lo meno che non esista in merito alcun comandamento del Signore, ora invece conta tra le false dottrine la predicazione dell'astensione dal matrimonio e da determinati cibi. Egli conduce dunque contro se stesso una « gigantomachia delle affermazioni »[81]. Porfirio biasima inoltre il detto di Paolo, che « il mondo passa » — frase di cui si parlerà piú avanti (p. 500) — connettendo con ciò in maniera assai artificiosa la critica della frase: « quelli che hanno devono essere come quelli che non hanno, e quelli che son contenti, come quelli che non sono contenti »[82]. E Porfirio colpisce il punto piú vulnerabile della teologia di Paolo, rinfacciandogli che l'attesa cristiana del prossimo ritorno di Cristo non si è realizzata; lo si attende ormai da ben trecento anni, e inutilmente. Egli quindi definisce questa dottrina « un sofisma sbagliato » (πεπλανημένον σόφισμα) e un « errore madornale » (ὑπέρογκον ψεῦσμα). La motivazione di tale posizione recisamente negativa è straordinariamente caratteristica per entrambe le mentalità opposte: su di essa torneremo piú tardi (p. 516)[83]. Ma non solo il mancato ritorno di Cristo e la mancata risurrezione dei morti confutano quella dottrina, bensí perfino il destino stesso di Pietro e Paolo che contraddice alle presunte promesse divine che loro sono state fatte. Porfirio ricorda un'altra volta la crocifissione di Pietro, mentre Paolo, che voleva « giudicare gli angeli », malgrado la tutela divina che gli era stata assicurata, è stato decapitato a Roma. Non diversamente è accaduto a molti altri credenti, il che non è degno né delle intenzioni di Dio, né della volontà di un pio uomo nei riguardi dei suoi seguaci[84].

---

[81] Porph. fr. 33; *1 Cor.* 7, 8.25.38; *1 Tim.* 4, 1. La γιγαντομαχία è probabilmente un'allusione ai giganti armati nati dai denti di dragone seminati da Cadmo, che si uccisero a vicenda (Ovid. *Met.* III 105 ss.), e contemporaneamente a Platone, *Soph.* 246 A.

[82] Porph. fr. 34; *1 Cor.* 7, 30 s. La conclusione della critica (ὁ δημιουργός) pare tenga presente Plat. *Tim.* 37 B (ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς κτλ.).

[83] Porph. fr. 35; *1 Thess.* 4, 15 ss.; analogamente *1 Cor.* 15, 51. In conformità al fr. 60 la lezione τριάκοντα va emendata in τριακόσια. Il numero riporta al tempo di Macario Magnete (non di Porfirio): Harnack, *Kritik des NT* ecc., 12 e a Porph. 12. Cfr. anche fr. 13.

[84] Porph. fr. 36; cfr. fr. 26; *Act. Apost.* 18, 9 s.; *1 Cor.* 6, 3.

Ierocle segue Porfirio, quando chiama Pietro, Paolo e i loro simili « ciarlatani e stregoni privi di cultura » [85].

Anche dalla stessa tradizione cristiana, ove questa venga esaminata con critica, i due apostoli principali risultano autorità estremamente ambigue.

La *personalità storica di Gesú*, almeno finché non si tratti propriamente di cristologia, resta piuttosto in secondo piano; la polemica si indirizza, come si è detto (p. 475), soprattutto contro l'affermazione dei seguaci, secondo cui egli sarebbe qualcosa di piú degli altri profeti e filosofi, e quindi contro la presunzione della sua natura divina. Per i greci e romani egli è da una parte un insegnante (διδάσκαλος, σοφιστής), d'altra parte un facitore di miracoli (γόης). In nessuna di queste due qualità essi vedono alcunché di nuovo che autorizzi ad attribuire al personaggio un carattere unico ed incomparabile. Cosí Luciano parla di Gesú come di « sofista crocifisso », distinguendo chiaramente da lui il « primo legislatore » dei cristiani che egli ravvisa probabilmente in Paolo [86]. Certo è un aspro biasimo, quando Celso definisce Gesú come « millantatore e stregone », aggiungendo ancora in un altro passo le qualifiche di « bugiardo ed empio » (ψευδὴς καὶ ἀνόσιος). Celso arriva a tali termini in parte perché gli evangelisti fanno parlare anche Gesú stesso nel senso di una presunzione della propria divinità, in parte perché egli vede in Gesú semplicemente uno dei numerosi profeti siriaci della fine del mondo e della redenzione che egli stesso ha conosciuti e riconosciuti come ciarlatani. Si pensi al tipo dello « Pseudomantis » messo in caricatura da Luciano [87]. Ora, per dimostrare che Gesú era un comune uomo, si cerca di mettere in rilievo le sue debolezze umane e si crede di trovarle particolarmente nella storia della passione. Cosí Porfirio trova da eccepire nel fatto che — diversamente da quanto fece Apollonio di Tiana davanti a Domiziano — Gesú davanti ai suoi giudici non abbia detto alcuna

[85] Hierocl. Φιλαλήθης in Euseb. *Adv. Hierocl.* 2; Lact. *Inst.* V 2, 12 ss. (in Harnack, *Porph.* Test. VI 27 s.).

[86] Luc. *Peregr.* 13: ἀνεσκολοπισμένος σοφιστής (cfr. 12 ἄνθρωπος ἀνασκολοπισθείς) e ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος.

[87] Cels. II 32.7; VII 9.11; in proposito Keim, *Celsus'* « *Wahres Wort* », 106, 1 ricorda Capitolino, *M. Aurel.* 14: *ignem de caelo lapsurum finemque mundo affore*; Luc. *Alex.* 13.18.24.

parola coraggiosa e saggia che avrebbe potuto renderli migliori [88]. E secondo Celso mentre Gesú, prima delle sue sofferenze, ha avuto paura e ha pregato che « questo calice si allontanasse da lui », filosofi greci, come Anassarco ed Epitteto, si son comportati ben piú virilmente anche sotto le torture e nel martirio. Egli rimprovera, anzi, a Gesú di non aver resistito nemmeno alla sete [89]. Porfirio trova che il comportamento di Gesú al Gethsemani non corrispondesse al suo monito rivolto ai discepoli, di « non temere coloro che uccidono il corpo », mentre Giuliano mette in dubbio il racconto di Luca sull'apparizione dell'angelo nel Gethsemani: come Luca ne potrebbe sapere qualcosa, quando perfino i discepoli presenti dormivano? [90].

Dimostrando la « mitizzazione » (μυθοποιία) nella tradizione cristiana, Porfirio evidentemente vuol salvare le veneranda figura di Gesú, per cui egli, antico compagno di studi di Origene presso Ammonio Sacca, continua a nutrire un rispetto personale; e dove Ierocle si muove sulle sue orme, anche lui pare faccia lo stesso. Ma è documentato che l'unica novità nel Φιλαλήθης di quest'ultimo fu il dettagliato parallelo tracciato tra Gesú ed Apollonio di Tiana che mirò a confutare la tesi cristiana della natura unica e divina di Gesú [91].

---

[88] Porph. fr. 62.

[89] Cels. II 24; VII 53; II 37. Pare che Celso conoscesse anche una tradizione secondo cui Gesú sarebbe stato un rivoluzionario politico. Egli lo chiama (VIII 14) τῆς στάσεως ἀρχηγέτης e lo paragona perfino a un capo bandito (II 12; III 59). Secondo Lact. *Inst.* V 2, 12 ss. (in Harnack, *Porphyrios*, Doc. VI 28) Ierocle raccontava che Gesú, a capo di 900 briganti, fosse stato messo in fuga dai giudei. Secondo la redazione slava di Giuseppe (ed. E. Klostermann nei « Kleine Texte » di Lietzmann, XI, 1911, fr. 4, 16, p. 22) Gesú rifiutò la richiesta rivoltagli di una sommossa armata. Negli *Atti*, 5, 36 s. Gamaliele annovera gli inizi del Cristianesimo tra i tentativi di rivolta giudaici (in ordine cronologico sbagliato: Theudas comparve sulla scena solo verso il 44-46 d. C., Giuda invece nel 6-7 a. C.). Gli Evangelisti invece raccontano di un'entrata pacifica di Gesú in Gerusalemme: *Matth.* 21, 1 ss.; *Marc.* 11, 1 ss.; *Luc.* 19, 29 ss.; *Ioh.* 12, 12 ss. Curioso, in questa connessione, *Ioh.* 6, 15 con cui cfr. 18, 36.

[90] Porph. fr. 62; *Matth.* 10, 28; 26, 41; *Marc.* 13, 38; *Luc.* 22, 46, dove Porfirio, in luogo del testo tramandato dei sinottici, scrive: ἵνα παρέλθῃ ἡμᾶς ὁ πειρασμός; Iul. fr. 7 Neumann.

[91] Porph. fr. 15 (μυθοποιία); 58 (v. sopra, p. 480); Ierocle (in Euseb. *Adv. Hierocl.* 2); Porph. Doc. VI, cfr. Harnack, *Kritik des NT*, 112; Ierocle in Euseb. *Adv. Hier.* 1. Su Porfirio v. Harnack, *Kritik des NT*, 140, 1 ed Euseb. *Hist. eccl.* VI 19, 2 (Porph. fr. 39, p. 65 Harnack); vedi sopra, p. 468 s. e n. 18.

OBIEZIONI METAFISICHE

Con questo gruppo di obiezioni entriamo nel vivo della lotta tra mentalità antica e mentalità cristiana. Finora si è trattato sempre solo di posizioni periferiche; qui invece risulterà non solo ciò che è differente nel modo di pensare cristiano, da quello antico, ma che esso è di una natura totalmente diversa. Malgrado la penetrazione di numerosi culti orientali nell'impero sin dall'età ellenistica, le religioni greca e romana che, del resto, anche tra loro si son largamente amalgamate, hanno tuttavia conservato, accanto a quei culti, il proprio carattere specifico. Sotto la tutela dello stato che solo di rado — come nel caso del celebre senatoconsulto sui Baccanali (186 a. C.) — ha creduto di dover intervenire[92], regnava la tolleranza reciproca: non per niente il politeismo, in linea di principio, ammetteva una moltiplicazione indefinita del numero degli dèi. Già diversa era la situazione nel caso del giudaismo che pretendeva per il suo dio una sovranità esclusiva e che fino al momento del suo crollo politico rappresentava un elemento perturbatore nell'impero. Lo si considerava bizzarro e « barbarico » e se malgrado il suo rifiuto di adattarsi alla religione dello stato, compreso il culto imperiale, lo si tollerava quale *religio licita*, era esclusivamente per il fatto che esso, a ragion veduta, rinunciò a tradurre in pratica quella sua mira ideale, accontentandosi di un silenzioso proselitismo. Ma dal giudaismo sorse anche il cristianesimo; ed esso non poté né volle rinnegare le proprie origini; perciò condivise con il giudaismo il destino di esser considerato una religione sostanzialmente estranea e barbarica. E l'avversione contro il cristianesimo si accrebbe per una doppia ragione: anzitutto perché i suoi fedeli non costituivano, come i giudei, una nazione chiusa, ben definita e delimitata, ma si reclutavano tra tutti i popoli, anche tra i greci e i romani; in secondo luogo, perché essi spingevano l'esclusivismo giudaico al punto di passare all'attacco contro le religioni costituite ed esigevano che i loro seguaci le rinnegassero. La prima obiezione di principio contro il cristianesimo sarà quindi che essa sia una « dottrina barbarica » o una « temerarietà

[92] Liv. XXXIX 8-19.

barbarica »[93]; ai suoi seguaci si rimprovererà incessantemente di esser infedeli alla grecità e alla romanità e di correr dietro ai barbari[94]. Ora dobbiamo chiarire, quali erano effettivamente i contrasti che motivavano una tale sensazione.

I greci o romani colti non potevano concepire il cristianesimo diversamente che vedendo in esso una specie di nuova filosofia, poiché esso si arrogava di sapere la verità su dio e il mondo, su cielo e terra, su vita e morte e non per ultimo su beatitudine e dannazione nell'aldilà, e di poter indicare, corrispondentemente, la via di una giusta condotta della vita. Era tutto ciò che pressappoco si poteva aspettare dalla filosofia. Mentre però questa cercava di dimostrare i suoi « dogmi » in conformità alle leggi della logica, il cristianesimo sollevò la *pretesa della fede* (πίστις); c'imbattiamo quindi sin d'ora nel contrasto fondamentale tra sapere e credere. Veramente neanche nella filosofia greca mancava da qualche secolo un indirizzo scettico che con le parole di Pilato « Che cosa è la verità? » lasciò traccia perfino nel Nuovo Testamento — una domanda che è stata definita come « l'unica frase di razza nel Nuovo Testamento »[95] — e anche la sapienza gnomica dei greci rivolgeva al popolo i suoi moniti e insegnamenti senza ulteriori motivazioni[96]. Solo che simili consigli pratici non toccavano la religione, mentre i sistemi filosofici dominanti lavoravano con lo strumento della dimostrazione. Il cristianesimo esigeva invece fede cieca, condannando il dubbio che i greci consideravano come sorgente di ogni filosofia[97]. Poiché però esso pretendeva che i suoi fedeli rompessero totalmente con ogni tradizionale concezione del mondo e della vita, naturalmente si sollevava la domanda, quali fossero le ragioni di concepire le cose in un modo cosí completamente diverso. E si continuerà a rimproverare al cristianesimo di non averle mai indicate. Cosí Galeno critica i giudei e i cristiani, perché formulano « leggi non dimostrate » (νόμοι ἀναπόδεικτοι) e parimenti Luciano dice che i

---

[93] Cels. I 2 (βάρβαρον δόγμα); Porph. fr. 39 (βάρβαρον τόλμημα).

[94] Cels. II 1; Porph. fr. 1; Iul. *C. Chr.* 42 E; 43 A, p. 164, 6 ss. Neumann.

[95] *Ioh.* 18, 37; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II (1922), p. 262.

[96] Le sentenze dei cosiddetti « Sette saggi » in Diels, *Vorsokr.*[5] (1934), I 61 ss.; ps.-Plat. *Hipparch.* 228 C; Dittenberger, *Sylloge inscr. Graec.*[3], 1268.

[97] Epicharm. fr. 250 Kaibel: νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.

cristiani accettano le loro dottrine « senz'alcuna dimostrazione piú precisa » [98]. Celso ravvisa la differenza tra greci e barbari proprio nel fatto che di « inventare dogmi » sono capaci anche gli ultimi, ma solo i primi sono in grado di « giudicarli e motivarli ». Il cristiano pretende: « non indagare », ma « anzitutto credi! ». « La tua fede ti salverà ». « Credi se vuoi salvarti, oppure levati di mezzo! ». I cristiani non vogliono dare né ricevere spiegazioni della loro fede, « bensí credono senza ragione » [99]. Perciò anche per Porfirio il cristianesimo è una « fede infondata e non dimostrata » (ἄλογος καὶ ἀνεξέταστος πίστις) ed Eusebio inutilmente cerca di ribattere a questa obiezione [100]. Da questo punto di vista Celso non ha torto di annoverare il cristianesimo tra le religioni misteriche orientali che ugualmente richiedono « fede » dai loro seguaci. Effettivamente, è in questi circoli che tale concetto della fede ha le sue origini [101].

Con l'esclusiva esigenza della fede, parallelamente, si manifesta il *disprezzo per il sapere*, per « la sapienza del mondo » (σοφία τοῦ κόσμου). Come il Nuovo Testamento documenta a sufficienza, il cristianesimo giudica in modo del tutto diverso il valore spirituale dell'uomo. Secondo il suo insegnamento, come glielo rimprovera Celso, « la sapienza è un male nel mondo, la stoltezza un bene ». È perciò che esso si rivolge alle persone incolte, ai semplici, agli schiavi. « Nessuna persona colta si avvicini, nessun saggio, nessuno che sia ragionevole! Perché tutto ciò per noi significa un male; ma se c'è qualche ignorante, irragionevole, privo di cultura e puerile (νήπιος), venga pure tranquillamente! ». Evidentemente essi

---

[98] Galen. *De puls. diff.* II 4 (*Op.* ed. Kühn 1824, VIII 579); Luc. *Peregr.* 13 (πίστις qui nel senso di « prova »).

[99] Cels. I 2, 9: μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον· (cfr. 12) ἀλόγως πιστεύουσι ... μηδὲ βουλόμενοι διδόναι ἢ λαμβάνειν περὶ ὧν πιστεύουσι, VI.3.7.10.

[100] Porph. fr. 1.73 (οὐδὲν δι' ἀποδείξεως παρέχειν; cfr. Euseb. *Demonstr.* I 1, 12; *Praep. ev.* 2, 1).

[101] Cels. I 9 rammenta Mitra e Sabazio; ma anche i misteri di Iside richiedono fede e condannano l'avidità del sapere (*curiositas*): cfr. W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apulejus* (« Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte » XIII, 1938, pp. 82, 111, 145, 177. Empedocle adopera per la prima volta πίστις nel senso di « fede », tuttavia adduce sempre anche ragioni: fr. 71, 1; 114, 3; 3, 13. πιστώματα Μούσης, 5, 2 (cfr. v. 1 ἀπιστεῖν). Contro l'accusa dell'ἀλόγως πιστεύειν si rivolge il monito di *1 Petr.* 3, 15 di essere ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος; cfr. Athenag. *Ap.* 8, 1 (λογισμὸς πίστεως). Iust. *Ap.* I 10, p. 58 B (δι' ... λογικῶν δυνάμεων εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς). Iust. *Dial. c. Tryph.* 7, p. 224 D ammette che i profeti non parlino μετὰ ἀποδείξεως.

ritengono che gente di questo genere sia degna del loro dio, perché infatti essi cercano e riescono a convertire solo persone di bassa levatura, semplici ed ottuse, femminucce e bambini. Ma perché poi è un male essere colti, preoccuparsi delle migliori dottrine, voler essere e sembrare intelligenti? Perché tutto ciò ostacola, anziché promuovere, la conoscenza di Dio e della verità? « Naturalmente, per i cristiani la scienza (ἐπιστήμη) è un male e la conoscenza (γνῶσις) mette in pericolo la salute dell'anima ». Perciò essi si arrischiano di esporre i loro insegnamenti solo davanti a manovali ignoranti, tessitori, calzolai, conciatori, donne e bambini, ma non davanti ad uomini capaci di un giudizio [102]. Ugualmente anche Porfirio è molto costernato del fatto che Gesú non abbia parlato per le persone sagge e intelligenti, ma solo per quelle stupide e indegne e che quindi sembri che egli abbia voluto « nascondere ai saggi il raggio della conoscenza »; ma allora sarebbe meglio « mirare all'irragionevolezza (ἀλογία) e all'ignoranza (ἀμαθία) » — conclusione che Tertulliano non esiterà a trarre in formulazioni brillanti —. Secondo Giuliano il cristianesimo si rivolge alla parte infantile, illogica e assetata di favole dell'anima, cui riesce a render credibili le proprie storie miracolose [103].

Ma questa gente che si vanta della propria bassezza e mancanza di cultura, rivela anche una nascosta superbia, in quanto afferma di essere nell'esclusivo possesso della vera rivelazione: « Dio ci rivela e ci annuncia tutto in anticipo: egli ha abbandonato i cieli roteanti e senz'alcun riguardo alla grande terra forma con noi soli uno stato (ἡμῖν μόνοις πολιτεύεται), a noi soli manda i suoi messaggeri e non cessa di mandarceli, né di venirci a trovare, affinché noi abbiamo con lui un contatto continuo ». Ed essi credono di essere i soli a sapere come si debba vivere, ed allettano i bambini per renderli « beati » (μακαρίους) inducendoli in questo modo a sganciarsi dai loro genitori e insegnanti [104]. Contro una tale presunzione di un proletariato intellettuale nel platonico Celso si

[102] Cels. I 9; III 44.49.50.55.75; VI 12.13; cfr. *Matth.* 11, 25; *Luc.* 10, 21; *1 Cor.* 1, 19 ss., 26 ss.; 3, 19 ss.

[103] Porph. fr. 52.54; Tert. *De praescr. haer.* 7, 14: *cedat curiositas fidei. Nobis post Iesum Christum curiositate opus non est nec inquisitione post evangelium*; Iul. *C. Christ.* 39 AB, p. 163, 3 ss. Neumann.

[104] Cels. IV 23; III 55.

ribella la concezione della vita, fondamentalmente aristocratica, dell'uomo antico, che perfino nella filosofia da mendicanti dei cinici privi di bisogni eleva la sua pretesa al dominio sugli uomini [105].

La rivalutazione spirituale ora illustrata, con l'inerente netta opposizione tra conoscenza umana e rivelazione divina e con la costante subordinazione della prima alla seconda, costituisce un aspetto non trascurabile della visione cristiana della vita: tuttavia tale aspetto ha soprattutto un carattere formale. Piú importante è il rapporto del contenuto della *fede cristiana* con la concezione del mondo antica, poiché solo nella critica con cui quest'ultima si rivolge a quel contenuto si rivelerà tutta la diversità fondamentale, anzi, tutta l'opposizione tra le due mentalità. In base alla doppia rivelazione divina nell'Antico Testamento e in Gesú Cristo, erano le seguenti dottrine che costituivano il contenuto principale del messaggio cristiano, quali presupposti dell'etica cristiana: 1. il monoteismo, vale a dire la tesi di un Dio onnipotente creatore di cielo e terra che egli prossimamente distruggerà, per dar luogo a una nuova èra: al Regno di Dio o Regno del Cielo; 2. la cristologia, cioè la dottrina dell'incarnazione di Dio in Gesú Cristo, in altri termini: la dottrina secondo cui Gesú è figlio di Dio, miracolosamente nato, che visse, soffrí, morí, risorse, ascese in cielo e ritornerà per giudicare il mondo; la fine del mondo, collegata alla risurrezione della carne e al giudizio universale, nel quale ultimo solo i cristiani potranno stare davanti a Dio che deciderà dell'eterna beatitudine e dell'eterna dannazione e distruggerà il regno del diavolo e dei demoni. La dottrina della redenzione occupava in quel tempo un posto di secondo piano e non diventò il centro della fede cristiana che dopo la reviviscenza delle lettere paoline dovuta all'attività di Marcione. Da questi dogmi tra loro connessi risultano idee ben determinate sulla divinità, sul mondo in generale, sugli esseri naturali e i processi naturali in particolare, sui rapporti tra divinità e mondo, sul governo divino del mondo ossia la provvidenza, nonché sull'essenza dell'uomo, sulla sua posizione nella natura e nel mondo, sui suoi rapporti con Dio, sul corso della storia universale che ha per fine ultimo la sovranità di Cristo e con ciò il trionfo sul diavolo o sul male.

[105] Diog. Laert. VI 28.

Per quanto riguarda le *idee sulla divinità*, basta gettare uno sguardo negli scritti degli apologeti per capire che la lotta contro il politeismo era il centro della propaganda cristiana [106]. I cristiani non osavano mettere in dubbio l'esistenza degli dèi, ma affermavano che essi fossero demoni appartenenti al regno di Satana e che chiunque partecipasse al loro culto con preghiere e sacrifici, venisse a trovarsi nella loro compagnia. In maniera assai primitiva identificavano gli dèi con le loro immagini e, rifiutando la venerazione a queste, venivano considerati atei dalla massa. Essi stessi naturalmente sostenevano di venerare ed adorare l'unico dio vero, creatore del cielo e della terra. Per gli avversari non era difficile eliminare il malinteso delle immagini divine, ricordando che le raffigurazioni in oro, argento, metallo, pietra o legno erano semplicemente immagini commemorative (ὑπομνήσεως ἕνεκα) di esseri divini spiritualmente concepiti e che quindi non dimostrava affatto l'impotenza di questi il fatto che l'oltraggio alle loro statue poteva restare impunito. Celso e Porfirio vanno fino al punto di paragonare la credenza giudaico-cristiana negli angeli a quella negli dèi, sostenendo che si tratti semplicemente di una discussione terminologica (ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος); e, quanto all'antropomorfismo degli dèi antichi, Celso ricorda il racconto della Genesi, secondo cui Dio avrebbe creato l'uomo secondo la propria immagine, mentre Porfirio spiega che « l'uomo, quale il piú bello degli esseri viventi, possa considerarsi come immagine di dio » [107]. D'altronde, il monoteismo dei cristiani, al quale questi tengono tanto, rivela lacune non indifferenti. Anzitutto sulla loro idea di dio pesa l'antropomorfismo del dio giudaico dell'Antico Testamento, e precisamente non solo nel senso che, in questo modo, anche la sua figura viene concepita secondo le fattezze umane, ma soprattutto in quanto gli vengono attribuiti impulsi umani, come pentimento, ira, minacce e perfino l'intenzione di distruggere le proprie creature [108]: ragione per cui già Marcione cercò di distinguere tra il dio di Gesú e il creatore giudaico [109]. Potrebbe sembrar

---

[106] Aristid. *Ap.* 8, 1 ss.; Athenag. *Ap.* 18-23; 26; Iust. *Ap.* I 9, p. 57 CD; Min. Fel. *Oct.* 23 s.; Tert. *Ap.* 12.
[107] Cels. VII 62; Porph. fr. 76.77.
[108] Cfr. sopra, p. 472.
[109] Cels. VI 74; cfr. 27.52; IV 62.

strano che gli adoratori del pantheon greco-romano scendano in campo, in questo modo, contro l'antropomorfismo del dio giudaico-cristiano; ma nello stesso modo in cui questo somigliava al grande re orientale con la sua corte, con l'organizzazione dei suoi funzionari e con i suoi potenti eserciti [110], cosí per gli avversari del cristianesimo gli dèi del politeismo non erano che personificazioni spiritualizzate delle forze della natura e di idee morali, cioè delle molte sfere d'azione del dio unico che — metaforicamente parlando — troneggiava sopra di loro e si serviva di loro come di strumenti della sua volontà. E da questa divinità suprema, la sola cui tale nome spettasse a pieno diritto, essi cercavano di tener scrupolosamente lontano ogni tratto di bisognosità, di caducità e, in genere, di imperfezione umana. Elevata sopra ogni essere visibile, essa è priva di forma, spirito puro, contemplabile solo in spirito, priva di bisogni e, soprattutto, incapace di far qualsiasi male. Quando i cristiani chiamano il Logos « figlio di Dio », il platonico Celso può anche esser d'accordo [111]. E Porfirio pensa che se l'Antico e il Nuovo Testamento presuppongono i culti di altri dèi all'infuori di quello giudaico-cristiano, ciò significa che Dio evidentemente abbia permesso quei culti. Sovrano unico (μονάρχης), infatti, non è colui che esista da solo, bensí colui che regna su altri esseri simili, come l'imperatore romano; quindi è proprio la sovranità esclusiva di Dio a presupporre l'esistenza di una pluralità di esseri divini subordinati [112]. A Porfirio potrebbe risalire, in sostanza, la filosofia della religione, elaborata da Giuliano. Secondo questa filosofia, la religione è comune per natura (φύσει) a tutti gli uomini e popoli e quindi non ha bisogno di esser imparata. La vera conoscenza di dio però è naturalmente difficile ed è anche difficile a trasmettersi, benché la contemplazione del cosmo aiuti a raggiungerla; il cielo è generalmente riconosciuto per sede della divinità. Come i popoli, ciascuno secondo la propria razza, sono diversi per aspetto e per linguaggio, cosí sono diversi anche per religione. Le leggi e i costumi, anche quelli religiosi, sono, presso ogni popolo, un'opera

[110] I funzionari ὀφθαλμοί e ὦτα del re persiano: Xen. *Cyr.* VIII 2, 10 e 12. Questa rappresentazione del Gran Re penetra anche nel Nuovo Testamento: *Luc.* 2, 13; *Matth.* 26, 53.
[111] Cels. VI 19.52.53; VIII 63; II 31.
[112] Porph. fr. 78.75.

della natura umana: selvaggi, in un caso, e disumani, civilizzati e umanitari in un altro caso. La difficoltà della conoscenza di dio spiega anche molti miti strani e incredibili. Ma da tutto ciò bisogna distinguere dio stesso (αὐτὸς ὁ θεός) alla cui volontà tuttavia evidentemente corrisponde la venerazione delle molte e diverse divinità popolari, dato che essa non l'ha mai impedita. Lo conferma anche l'Antico Testamento [113].

Ma è piú importante di tutto questo il fatto che nel cristianesimo *l'idea monoteistica non è nemmeno coerentemente portata fino in fondo* ed è, invece, compromessa da due dottrine concorrenti: da quella della *divinità di Cristo* e dello Spirito Santo e da quella sul diavolo.

I cristiani dicono di Gesú Cristo o che Dio stesso sia apparso in lui sulla terra, o che egli sia figlio di Dio che porti in sé lo spirito divino. Ma che controsenso è, dice Celso, l'idea che Dio abbia abbandonato la propria sede (ἕδρα)! tutto il mondo sarebbe, in quel caso, caduto nella confusione. E tutta questa discesa di Dio sulla terra che senso avrebbe avuto? Forse che l'Onnisciente aveva bisogno di conoscere in quel modo le condizioni umane? D'altra parte, se egli le conosce lo stesso, ma vuol migliorarle, perché non lo fa in virtú della sua onnipotenza, anziché ricorrere a un uomo naturale? Tale, infatti, fu Gesú. Se, invero, dio, come i cristiani affermano, d'accordo con la Stoa, è spirito (πνεῦμα), ed ha mandato giú questo spirito in un corpo umano, nel cosiddetto « Figlio di Dio », ciò non dimostra affatto che questi sia immortale, cioè un dio, perché lo spirito compenetra tutto il mondo. Il suo corpo è rimasto dunque mortale, quindi anche la sua risurrezione corporale è esclusa. Resta inoltre ben strano che per rivelarsi Dio abbia scelto una via attraverso il grembo di una donna. Ma anche le sofferenze e la morte di Gesú stanno in aperta contraddizione con l'essenza di un dio. La sua divinità è quindi assolutamente indimostrabile. Infine Celso protesta energicamente contro la scissione della divinità in due esseri, dei quali — secondo la dottrina degli ofiti gnostici — il « figlio dell'uomo » sarebbe piú potente del « dio sopraceleste »; ed egli cita in proposito la

---

[113] Iul. *C. Christ.* 52 BC (165, 1 ss.), 116 AB, 131 BC (180, 5 ss.), 155 CD (189, 5 ss. Neumann).

parola di Gesú, secondo cui non è possibile servire contemporaneamente due padroni [114]. Di fronte alla dottrina cristiana della dualità divina, Porfirio, richiamandosi a un passo naturalmente mal interpretato dell'Antico Testamento, dichiara brevemente: « Dio non ha figlio » e respinge con ciò la teoria giovannea del logos [115]. Questa viene combattuta con il maggior rilievo da Giuliano che si fa forte di una serie di passi antico-testamentari, nei quali si proibisce la venerazione di qualsiasi dio che non sia quello « geloso » dei giudei. Ma i cristiani, pur assicurando di non venerare due o tre dèi diversi, mettono quel figlio illegittimo (νόθος υἱός) accanto a Dio che non l'ha mai riconosciuto per suo proprio, ed affermano persino che quegli sia il suo « primogenito » (πρωτότοκος) o « unigenito » (μονογενής), cadendo con ciò in una nuova contraddizione con l'Antico Testamento. È sbagliato anche il tentativo di dedurre la divinità di Cristo dalle profezie messianiche, perché nel celebre passo di Isaia né si parla di una « vergine » né si dice che l'atteso fanciullo debba essere un dio [116].

La dottrina sullo Spirito Santo (ἅγιον πνεῦμα) quale dio ugualmente personale e quindi terzo accanto al Padre e al Figlio (che sono rispettivamente il νοῦς e il λόγος) e quale ἀπόρροια θεοῦ costituenti un'unità dinamica (τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν), appare per la prima volta con Atenagora nell'apologetica. Salvo l'osservazione di Celso, secondo cui Gesú non sarebbe stato affatto un logos puro e sacro, bensí un uomo, come appare anche dalla sua vita ignominiosa, gli avversari del cristianesimo non formulano alcuna polemica esplicita contro la dottrina trinitaria [117].

Il monoteismo cristiano ha la sua seconda limitazione nella dottrina relativa al *diavolo*. Questa idea originaria dal dualismo per-

---

[114] Cels. IV 2.3.5; VI 68.72-74; VII 11.13.14; VIII 12.14.15; II 9; *Matth.* 6, 24; Keim, *Celsus*, p. 123 n. 1.

[115] Porph. fr. 85. 86.

[116] Iul. *C. Christ.* 155 E, 159 E (189, 15 ss.), 261 E, 262 B (213, 5 ss.), 262 D, 262 E (214, 5 ss.), 290 B, 290 C (215, 1 ss.); *Exod.* 20, 3.5; *Deut.* 4, 35; *Gen.* 6, 4; *Is.* 7, 14.

[117] Athenag. *Ap.* 10 (128, 1 ss.); 12 (129, 18 ss.); 24 (142, 31 ss. Geffcken); Cels. II 31; VI 68.71. Sull'origine e sull'evoluzione di questo concetto cfr. H. Leisegang, *Der heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I, 1919; e *Pneuma hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, 1922.

siano che nei tempi dopo l'esilio penetrò nel mondo giudaico e, attraverso la mediazione di questo, successivamente anche nel cristianesimo, era quel che vi potesse essere di piú contrario alla mentalità ellenica [118]. Come ha potuto, domanda Celso, il sommo dio che pur voleva il bene degli uomini, permettere l'esistenza di un essere operante contro di lui (ἀντιπράττοντα), di fronte al quale egli stesso restava impotente (ἀδυνατεῖ) e perfino il figlio di dio ha dovuto soccombere? [119]. Nella polemica contro questa idea Celso considera anche le dottrine gnostiche, mentre Porfirio si rivolge particolarmente contro il Vangelo di Giovanni che con la sua netta opposizione tra regno della luce, della verità e del bene e regno delle tenebre, della menzogna e del male è visibilmente sotto l'influsso del parsismo. Egli domanda ironicamente come « il principe di questo mondo (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) potrà essere giudicato » e dove mai potrà esser « gettato fuori », quando pur non esiste un altro universo? D'altra parte se si tratti di un principio intelligibile e privo di corpo, questo non può esser gettato in alcun luogo. Del resto anche il senso e la ragione del nome del diavolo, vale a dire calunniatore (διάβολος), gli sono del tutto incomprensibili e assurdi [120].

Su quest'ultimo punto si delinea già la totale diversità tra mentalità ellenica e orientale (non solo semitica, ma anche persiana), ma essa apparirà ancora piú chiaramente ora che esamineremo le due posizioni rispetto ai *rapporti tra Dio e il mondo*. Per il cristianesimo solo Dio è eterno, in immensa altezza sopra il mondo, sua creazione peritura che egli potrebbe di nuovo distruggere e anzi distruggerà, perché il peccato originario dell'uomo ha turbato e corrotto il mondo nella sua perfezione. Per i cristiani il mondo quindi ha un principio e una fine e la natura, quale creazione « caduta », è cattiva e difettosa in confronto a Dio che solo è buono e perfetto. Per i greci invece già gli dèi del mito stanno bensí sopra la terra, ma non sopra il mondo: essi sono immanenti all'uni-

[118] L'anima del mondo malvagia nelle *Leggi* di Platone (X 896 E) è un elemento non greco, che vi era entrato sotto l'influsso parsi, come vide già Plutarco (*De Is. et Os.* 370 F).

[119] Cels. VI 42.52. Egli adduce il riscontro della lotta tra gli dèi olimpici e i Titani, i Giganti ecc.

[120] Porph. fr. 72.73.

verso, abitando sui suoi tre piani, cielo, terra e inferi. E anche se i filosofi distinguono tra ciò che è terrestre e ciò che è celeste, tra umano e divino, tuttavia entrambe queste parti solo insieme costituiscono il « cosmo », eterno ordinamento universale « non creato da alcun dio né da alcun uomo »[121]. Per i greci una « creatio ex nihilo » non è meno inconcepibile di una fine assoluta del mondo. Neanche il mito conosce una creazione, solo un « divenire del mondo » (κοσμογονία), vale a dire una formazione del cosmo dal caos, mentre la filosofia parla di periodi cosmici che però secondo essa — come p. es. nella dottrina stoica dell'ekpyrosis — si distruggono e si rinnovano secondo le leggi di un ciclo eterno. E l'universo, compresa la natura terrestre, è per i greci qualcosa di divino (θεῖον) che ha le sue leggi immanenti cui è soggetta anche la natura dell'uomo, quale parte del cosmo. In tutto ciò che produce e distrugge, la natura sa da sé come deve operare. Si può ben distinguere corpo e anima, materia e spirito: ma neanche con ciò si esce dalla natura (φύσις); e si può ugualmente attribuire diversi gradi di perfezione alle varie parti del mondo, come fece p. es. Posidonio con le zone al di sopra e al di sotto della luna, tuttavia il cosmo come totalità resta divino e perfetto, particolarmente il « mondo celeste », vale a dire gli astri e i loro movimenti regolari e calcolabili, restano imperituri ed eterni. La differenza tra l'immagine del mondo (in senso stretto) cristiana e quella greca non consiste nel contrasto tra la concezione geocentrica e quella eliocentrica (nota anche all'antichità)[122], bensí nel fatto che i cristiani credevano nella transitorietà del mondo (del cosmo) mentre i greci erano convinti della sua eternità. Lo sguardo dei greci è quindi sempre diretto alla totalità del mondo di cui l'umanità non costituisce che una piccola parte, pur essendo l'uomo il piú bello degli esseri vivi[123], mentre secondo i cristiani tutti il mondo è stato creato per l'uomo. Da questa concezione antropocentrica del mondo dei cristiani e rispettivamente da quella cosmica dei greci derivano due concetti totalmente differenti della *provvidenza* (πρόνοια). Per i cristiani il destino del mondo è determinato da

[121] Eraclito, fr. 30.
[122] Per opera di Aristarco di Samo (intorno al 280 a. C.), secondo Plut. *De fac. in orb. lun.* 6 (923 A).
[123] Cfr. Aristot. *Part. an.* II 7, p. 653 a 28 ss.; Porph. fr. 76.

quello dell'umanità e quindi la provvidenza divina si preoccupa di questa e della vita di ogni singolo essere umano. La natura, la creazione decaduta non rivela che tracce confuse e indistinte della sapienza di Dio, è destinata ad aver la sua fine ed è perciò diventata quasi antidivina. Quindi il puro operare di Dio non è riconoscibile nella natura, bensí solo dalla rivelazione soprannaturale, dal *miracolo*. È questo che Tertulliano ha espresso in modo insuperabile con il suo « credo *quia* absurdum est »[124]. Per i greci invece la provvidenza divina agisce, immanente, nella natura, formando e rendendo ogni organismo adatto al suo scopo e vitale, ognuno secondo il proprio genere, pensando però sempre alla specie e senza preoccuparsi della distruzione degli individui che essa produce in grande quantità. Ciò vale anche per gli individui umani. Perciò se per i greci e romani è concepibile, in qualsiasi forma, una immortalità dell'anima o dello spirito, è invece assolutamente inconcepibile una risurrezione della carne in cui credono i cristiani. Infine, per l'uomo antico anche il male e il cattivo fanno parte della struttura del cosmo, avendo in essa una funzione ben determinata, di modo che l'esistenza di un diavolo è per lui del tutto esclusa. Possono esserci dèmoni buoni e cattivi e la divinità sa servirsi di loro per i suoi fini. Ma l'uomo è capace del bene non meno che del male e non è privo, come lo pretende il cristianesimo, di ogni capacità di conoscenza e di virtú[125].

Queste sono le concezioni fondamentali che trovano espressione nelle obiezioni metafisiche sollevate in dettaglio dai pensatori antichi contro il cristianesimo. L'idea cristiana dell'*onnipotenza di Dio* è falsa. I cristiani affermano che per Dio tutto sia possibile. No, ribatte Celso: Egli non può far nulla di male o di malvagio, né può volere ciò che è contro la natura. Egli non alimenta il disordine privo di senso, bensí è « guida della natura giusta e dritta » (τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ἀρχηγέτης). Porfirio sviluppa ancora la stessa idea: « Dio non può tutto. Egli non può

[124] Tert. *De carne Christi*, 5; cfr. Lact. *Inst.* III 28, 2: *religionis eversio naturae nomen invenit*. Il tentativo di Agostino, *Civ. Dei*, XXI 8, di dimostrare che *portentum ergo non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura* è una *petitio principii*, poiché presuppone l'idea giudaico-cristiana dell'onnipotenza divina superiore alla natura, che può alterare la natura *nulla praescribente lege naturae*.

[125] Cels. VIII 55. Cfr. anche Plot. *Enn.* II 9 e I 8.

fare che Omero non sia stato un poeta e che Troia non sia stata distrutta; egli non può fare che due volte due che sono quattro, facciano cento, anche se volesse prendere questa decisione; e ugualmente è incapace di far del male, perché è buono per natura »[126]. Dio è dunque legato all'ordine della natura che, anzi, è la sua manifestazione. Qui stiamo di fronte a una concezione autenticamente greca della divinità: Dio è certamente onni-operante — παναίτιος è la qualifica che p. es. Eschilo dà a Zeus[127] —, ma non onnipotente nel senso di una capacità, attribuitagli dai cristiani, di provocare rotture nel corso regolare e naturale delle cose per mezzo di interventi personali, i cosiddetti *miracoli*. Certo, anche i miti greci abbondano di miracoli e nei santuari di Asclepio si faceva pubblicità alle cure prodigiose, come attestano le iscrizioni di Epidauro; ma estremamente significativo è proprio il fatto che perfino i neoplatonici, credenti nei demoni, si rifiutano di riconoscere questi miracoli popolari beffeggiati già da Aristofane[128]. Anche per loro esistono certi miracoli, ma in un senso totalmente differente. Questi sono compiuti da singoli uomini che hanno una conoscenza straordinariamente profonda della natura e perciò la dominano piú di quanto possa farlo l'uomo comune; ma i loro atti non si compiono in contraddizione con la natura, bensí conformemente alla natura e per mezzo di essa. In questo senso già ad Empedocle si attribuivano miracoli e ne compiva anche Apollonio di Tiana. Nello stesso senso si spiegavano i miracoli degli stregoni egiziani e degli altri magi. Anche Gesú può aver fatto simili miracoli; solo che, appunto per questo, ciò non significava alcunché di inaudito[129]. Il miracolo cristiano ha invece un senso del tutto differente: in esso, e non nella natura decaduta da Dio e quindi imperfetta e peccaminosa, si rivela veramente Dio, comunicando per « segni » la sua volontà. Per i greci colui che fa miracoli è una persona che penetra piú profondamente nella divina natura, per i cristiani è uno che grazie alla propria forza sovrannaturale e divina domina e soggioga la natura antidivina. Nelle *Quaestiones et responsa ad orthodoxos*

[126] Iust. *Dial. c. Tryph.* 84, p. 310 D; Cels. V 14 (cfr. III 70); Porph. fr. 94.
[127] Aesch. *Ag.* 1485; inoltre: πανεργέτης.
[128] Dittenberger, *Sylloge*³, 1168-1173; Paus. II 27, 1 e, a questo proposito, R. Herzog, « Philol. » Suppl. XXII 3, 1931; Aristoph. *Plut.* 659 ss.
[129] Diog. Laert. VIII 59.60.69; Emp. fr. 111; Porph. fr. 60.63; Cels. I 68.

— uno scritto che risale all'ultimo quarto del IV secolo — si solleva la questione, come mai i talismani (τελέσματα) di Apollonio di Tiana siano ancora efficaci dopo la sua morte, mentre i miracoli di Gesú ebbero solo un risultato momentaneo, e si dà la risposta: Apollonio conosceva fino in fondo le forze della natura e le « simpatie » ed « antipatie » immanenti ad essa. L'efficacia dei talismani è dunque un fatto naturale che Dio permette per l'utilità degli uomini. Gesú invece compí i suoi miracoli solo comandando, senza alcun aiuto materiale [130]. Qui si esprime nel modo piú chiaro la differenza sopra illustrata tra la concezione greca e quella cristiana del miracolo. In conformità a tale diversificazione delle due concezioni, i cristiani si difendono anche contro ogni spiegazione naturale dei miracoli biblici: Tertulliano e Girolamo respingono nel modo piú deciso la spiegazione delle tenebre sopravvenute al momento della morte di Gesú in base a un'eclissi solare, e secondo Cirillo neanche la stella di Betlemme era stata, come lo pretendeva Giuliano, la stella mattutina o « qualsiasi stella naturale » [131]. Simili interpretazioni razionalistiche avrebbero, infatti, eliminato il diretto intervento di Dio nel corso delle cose, il miracolo, il segno.

Per i greci il *mondo* è eterno, non meno della divinità che in esso opera. Esso dunque non ha principio, né fine. Il cristiano invece parla di una *creazione del mondo* e di una fine del mondo. Anche questi concetti si fondano sulla falsa idea che i cristiani si fanno dell'onnipotenza divina. Piú sopra (p. 472) si è accennato all'idea puerilmente ingenua del lavoro di sei giorni nel racconto biblico della creazione. Ciò che Giuliano aggiunge va piú in profondo: « Non basta dire: ' Dio parlò e la cosa fu '. Agli ordini di Dio, infatti, deve corrispondere la natura delle cose (αἱ φύσεις) nascenti. Voglio esser piú chiaro. Dio comandò al fuoco di salire in alto, se possibile, e alla terra di scendere in basso. Ora, affinché si realizzasse l'ordine di dio, non era forse necessario che quello fosse leggero e questa invece pesante? E cosí è in generale » [132]. Questa

---

[130] *Quaestiones et responsa ad orthodoxos*, ed. Harnack (« Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. » N. F. VI 4, 1901), 32.86; Labriolle, op. cit., p. 455 ss.

[131] Tert. *Ap.* 21 (*Opp.* ed. Öhler, I 202); Hieron. *Ad Matth.* 27, 45 (Porph. fr. 14); Cyrill. fr. 3 (Iul. fr. 2 Neumann).

[132] Iul. *C. Christ.* 143 B (185, 13 ss. Neumann).

obiezione mostra un'altra volta che per i greci dio non sta al di sopra della natura, bensí è legato ad essa nel suo operare. Come non è possibile che ci sia stata una creazione del mondo, cosí non è possibile neppure la *fine del mondo* tanto attesa dai cristiani. La obiezione piú ovvia, ma anche piú superficiale in questo riguardo suona: ad ogni modo, fino a questo momento essa non è avvenuta, per quanto il suo presupposto, la predicazione del Vangelo in tutto il mondo, si sia già verificata. Piú significativa è la risposta alla parola di Paolo, secondo cui « l'essenza di questo mondo passa ». « Chi, domanda Porfirio, in questo caso lo farà passare e a quale scopo? Se sarà il creatore del mondo, egli si attirerà il rimprovero di aver messo in moto ed alterato ciò che era in tranquilla sicurezza. Ma se con ciò egli vuole migliorare la forma del mondo, gli si rimprovererà che egli non ha riconosciuto sin dal momento della creazione la forma piú adatta ed adeguata al mondo, bensí l'ha chiamato all'esistenza, senza dargli quell'ordinamento migliore e piú ragionevole ». E che assurdità totale è l'idea dell'Apocalisse di Pietro, secondo cui nel giorno del giudizio sarà giudicata anche la terra insieme con il cielo che la circonda! Che colpa hanno? Forse « le cose terrene possono esser confuse e incapaci per natura di conservare il loro ordine, e possono prendersi gioco delle leggi, ma le cose celesti conservano ad ogni modo sempre l'ordinamento secondo cui procedono, non si mutano né mai si muteranno; poiché esse sono l'opera piú precisa di dio. Perciò è del tutto impossibile dissolvere queste creature d'ordine superiore, rinsaldate da una legge divina e perfetta (θεσμός). E dicendo che ' il cielo verrà arrotolato come un rotolo di papiro e gli astri cadranno come le foglie dalla vite e dal fico ', l'autore dell'apocalisse contraddice alla parola del profeta, che ' il cielo è il trono di Dio e la terra è lo sgabello sotto i suoi piedi '. Tracotanti sono del resto anche le parole attribuite a Gesú: ' Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno ' » [133].

All'idea della fine del mondo i cristiani collegavano quella del giudizio universale e, ciò che gli doveva precedere, la *risurrezione*

---

[133] Cels. VII 9; Porph. fr. 13 *ad Matth.* 24, 14; fr. 34 *ad 1 Cor.* 7, 30 s.; fr. 89.90 a. Entrambe le frasi mancano nel frammento di Akhmim dell'*Apocalisse di Pietro* (A. Dieterich, *Nekyia*, 1893); cfr. *Is.* 34, 4; 66, 1; *Matth.* 24, 35.

dei morti (ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) che essi fondavano sulla risurrezione di Gesú. Questa idea nulla aveva a che vedere con la dottrina dell'immortalità dell'anima, ben diffusa tra i greci da secoli e particolarmente dal tempo di Platone: qui si tratta di una rianimazione del cadavere. Nell'antica missione cristiana questa dottrina doveva avere molto piú rilievo che non la dottrina della redenzione, e con il suo carattere contro natura provocò in modo particolare lo scherno e le obiezioni dei greci, come appare già anche dagli *Atti degli Apostoli*[134]. A parte la mancanza d'originalità — essa fu semplicemente presa al giudaismo — si obietta a questa dottrina, motivata con l'onnipotenza di Dio, che la riemersione dei morti « insieme con le loro carni (αὐταῖς σαρξὶν ἐκείναις) dalla terra è contro la natura (παρὰ φύσιν) e Dio non può mettersi in contraddizione alla natura. E perché attribuire tanta importanza proprio alla risurrezione del corpo — dice Celso — come se non vi fosse cosa migliore e piú preziosa: l'anima e lo spirito?[135]. Porfirio fa dell'ironia su questa fede nell'immortalità, portando un esempio assai drastico. Quanti uomini, dice, periscono nel mare; ora, il corpo di un naufrago può esser mangiato dalle triglie; queste vengono pescate dai pescatori che le mangiano; i pescatori a loro volta muoiono e vengono divorati dai cani; ma muoiono anche i cani, per diventare prede dei corvi e degli avvoltoi: « come deve allora ricomporsi il corpo di quel naufrago che si è dissolto in tanti esseri vivi? ». Il richiamo, nella stolta concezione dei cristiani, all'« onnipotenza di Dio » non attacca, perché anche quell'onnipotenza ha i suoi limiti nelle leggi della natura; perciò Porfirio respinge anche la singolare speranza dei cristiani che quelli di loro che vivranno ancora al momento del ritorno di Cristo, vengano rapiti nel cielo; egli dice: « il logos divino e operante cose divine non ha fatto ciò (cose contro natura) né lo farà mai...; perché il criterio delle sue azioni e della sua volontà non è la sua potenza, bensí, conformemente alla coerenza che sostiene le cose, egli stesso osserva la legge dell'ordine » (τὸν τῆς εὐταξίας νόμον)[136]. Anche qui appare

---

[134] *Act. Apost.* 4, 2; 17, 32; *1 Cor.* 15, 16 ss.
[135] Cels. II 5; V 14; VIII 49.
[136] Porph. fr. 94.93 (cui cfr. Cels. V 14); fr. 35. A quest'idea si riferisce probabilmente lo scherno di Luciano (*Peregr.* 13): πεπείκασι γὰρ αὑτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον.

quanto inconciliabile fosse per i greci quell'idea di una divergenza tra l'ordine della natura e l'azione divina, che per i cristiani rappresenta il fulcro della fede. È del resto un'ironia della storia che piú tardi la Chiesa cristiana si sia tacitamente appropriata dell'argomentazione di Porfirio, in quanto cercava di impedire la risurrezione corporale degli eretici bruciandoli e disperdendo ai quattro venti le loro ceneri. Come Celso e Porfirio, anche Giuliano trovò che questa fede nella risurrezione rivelava l'incapacità dei cristiani di distinguere il possibile dall'impossibile e con ciò la loro estrema mancanza d'intelligenza [137].

Mentre i greci, per risolvere questioni singole, tengono sempre presente il mondo e la natura come totalità, tutto l'interesse dei cristiani si concentra sugli uomini. L'uomo non è solo l'apice, ma anche il vero è proprio fine della creazione, il destino dell'umanità costituisce il contenuto e lo scopo del processo cosmico. Tutto è fatto per l'uomo: cosí insegna la *visione antropocentrica del mondo*, propria ai cristiani. In tale restringimento dell'orizzonte dal cosmico all'umano Nietzsche ravvisò la principale differenza tra la filosofia presocratica da una parte e le vedute delle scuole socratiche ed ellenistiche dall'altra, chiamando queste ultime « mentalità del primo piano » [138]. Effettivamente, intorno a quell'epoca si era verificato nella filosofia greca uno spostamento del centro di gravità: nell'ambiente socratico appare per la prima volta la concezione secondo cui tutto sarebbe fatto per l'uomo (ἀνθρώπων ἕνεκα) [139]. Ma né Platone, né Aristotele, né la Stoa o l'epicureismo hanno perso di vista il cosmo dietro all'uomo. L'uomo è sempre rimasto, anche per il neoplatonismo, inquadrato nel cosmo. Il cristianesimo è il primo e unico che spinga agli eccessi sopra illustrati la dottrina del primato dell'uomo o, piú esattamente, del cristiano eletto da Dio [140]; e anche gli uomini della bassa antichità, come Celso, Porfirio e Giuliano sono ancora abbastanza greci per intuire qui il contrasto di due concezioni del mondo. Perciò essi

---

[137] Iul. *C. Christ.* fr. 17.18 Neumann.

[138] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 225 (Taschenausgabe, VIII, p. 179 s.), e cfr. W. Nestle, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1912, 558.

[139] Xen. *Mem.* III 4, 8.10.

[140] Iust. *Ap.* I 10, p. 58 AB.

prendono decisamente posizione contro quel modo di considerare il mondo da una prospettiva « da rane ». In una lunga digressione Celso rileva i vantaggi che, in diversi riguardi, distinguono gli animali dagli uomini: la perfezione dei loro sensi, la loro abilità, la capacità organizzativa che si rivela nella comunità delle api e delle formiche; rileva inoltre che i fatti atmosferici, il sole e la pioggia, servono tanto agli animali che agli uomini, e cosí pure l'alimentazione vegetale, specie i frutti. Quindi non è vero che tutto sia fatto per l'uomo, come neanche per il leone, per l'aquila o per il delfino: « il mondo è l'opera perfetta e priva di lacune di Dio » che gli sta a cuore nella sua totalità e in cui ogni essere ha ricevuto la sua parte. Cosí anche l'uomo, con il suo corpo, appartiene a questa « economia della totalità » [141]. In forma piú breve ma non meno recisa ribatte Porfirio alla domanda retorica di Paolo: « Forse che Dio si preoccupa dei buoi? ». « Qui », dice Porfirio, « mi sembra che egli abbia fortemente spregiato la saggezza del creatore, supponendo che non si preoccupi del creato »; e per confutarlo cita dei passi dallo stesso Antico Testamento [142].

Questa visione antropocentrica del mondo implica senz'altro un concetto particolare della *provvidenza* (πρόνοια). Tale concetto per i cristiani è piú ristretto, in quanto la provvidenza divina riguarda solo gli uomini, ma non la natura extra-umana; d'altra parte però è piú minuzioso, in quanto la provvidenza si occupa dei destini particolari di ogni singolo individuo umano, della sua vita esteriore e interiore e soprattutto della sua salute eterna. I greci invece hanno un concetto della provvidenza piú ampio: la provvidenza immanente nel mondo abbraccia tutto il cosmo, ma per quel che riguarda degli esseri vivi, essa non si preoccupa del destino dell'individuo, bensí solo dello sviluppo delle specie che stanno ugualmente a cuore a Dio. « Dio non si adira con gli uomini, come non lo fa con le scimmie o con le mosche », dice Celso. E nella critica della fede nella risurrezione dei morti, Porfirio osserva: « Con ciò Dio semplicemente romperebbe quella successione (διαδοχή) di tutti gli esseri nati che finora è rimasta valida e con cui egli ha assicurato la conservazione e l'ininterrotta conti-

[141] Cels. IV 23, 74 ss., 99; VIII 53.
[142] Porph. fr. 29; *1 Cor.* 9, 9 s.; *Deut.* 25, 4; *Salmi* 8, 8 s.

nuità delle specie, mentre egli l'ha stabilita sin dal principio come legge e l'ha anche realizzata nelle (varie) formazioni (νομοθετήσας καὶ διατυπώσας) »[143].

Il concetto cristiano della provvidenza culmina nella *dottrina della redenzione*, in quanto secondo tale dottrina non solo tutta la storia dell'umanità, ma anche la creazione di tutto il mondo e di tutta la natura, la sua conservazione e la sua fine sarebbero preordinate per quello scopo. Nel trattare quest'argomento non bisogna naturalmente pensare alla teoria paolina della redenzione, dogmaticamente fissata piú tardi dalla Chiesa, in cui si tratta della redenzione dell'uomo colpevole per mezzo del sacrificio sostitutivo di Gesú. Neanche gli apologeti conoscono ancora questa dottrina, o per lo meno non ne parlano[144]. Per gli avversari cristiani di Celso e di Porfirio la redenzione, o piuttosto salvazione (σωτηρία) consiste nella rivelazione del Dio vero e con ciò della vera religione in e per mezzo di Gesú. Per mezzo di lui vuol Dio convincere e portare alla fede tutti gli uomini[145]. Questa fede è l'unica garanzia della speranza che al momento del ritorno (παρουσία) di Cristo per il giudizio universale che non è lontano, non si cadrà e dopo la risurrezione si sarà partecipi dell'eterna beatitudine, mentre gli altri, per la loro miscredenza e per i loro peccati, verranno condannati ad eterne pene nell'inferno. In tutto questo complesso d'idee è ancora oscillante l'idea della « divinità di Cristo »; ora lo si considera come Dio stesso diventato carne, che abbia abbandonato la sua sede in cielo per discendere sulla terra, ora invece egli appare come « figlio di Dio » che, inviato da Dio, si affianca come seconda persona divina al padre da cui, come suo « logos », è distinto. In questa concezione, passione morte e risurrezione di Gesú non si compiono, in fondo, che per adempiere alle profezie[146], e la risurrezione anche per dar un fondamento alla speranza della risurrezione dei credenti.

Di fronte a questa parte della fede cristiana i greci restano incapaci di comprenderla e perplessi: per loro essa è effettiva-

---

[143] Cels. IV 99; Porph. fr. 94 e, in proposito, Harnack, *Kritik des NT*, p. 126.
[144] Cels. IV 74; H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I (1936), 183.
[145] Iust. *Ap.* I 10, p. 58 D; Harnack, *Dogmengesch.*[3] I (1894), p. 455 ss.
[146] Cels. VII 2.

mente, come l'ha detto Paolo, « una follia » (μωρία)[147]. « Che senso ha », domanda Celso, « tutta questa discesa per Dio? Forse che l'Onnisciente vuol conoscere cosí le condizioni umane? Oppure se egli le conosce già e vuol migliorarle, non può farlo grazie alla sua onnipotenza, senza scendere per questo in forma corporale, cosa che non può fare senza abbandonare il suo trono celeste? Oppure, ignorato e poco venerato dagli uomini, voleva farsi conoscere e saggiare la fede e la miscredenza degli uomini? »[148]. Di questo evidentemente Dio non ha bisogno, ma, dicono i cristiani, « egli vuol offrirci la conoscenza di lui stesso affinché noi, accettandola, diventiamo onesti (χρηστοί) e ci salviamo, mentre quelli che non l'accettano, risultano cattivi (πονηροί) e verranno puniti ». Ma anche contro questa spiegazione si sollevano vari dubbi. Perché a questo fine Dio ha scelto la via attraverso il grembo di una donna — cosa che per i platonici, caratteristicamente, significa una « contaminazione » (μίασμα) — anziché vestire da sé un corpo conveniente? Per Dio questo non sarebbe che una trasformazione da qualcosa di superiore in qualcosa di inferiore. E perché Dio ha aspettato tanto per rivelarsi, abbandonando l'umanità a se stessa fino a quel momento? Perché, chiede anche Porfirio, Cristo è apparso cosí tardi per chiamare a sé gli « ammalati », vale a dire i peccatori, come se tali prima non fossero esistiti? E a ciò si aggiunge l'altra questione: perché la chiamata di Gesú arriva solo ai peccatori e non alla gente onesta? Certo, si può concepire che tutta l'umanità, come tale, sia colpevole; ma allora tutti dovrebbero esser chiamati, mentre il cristianesimo dà la preferenza ai peccatori propriamente detti (ἁμαρτωλοί)[149]. Sembra inconcepibile anche che Dio abbia mandato il messaggero della sua rivelazione ai giudei in un piccolo angolo della terra, anziché a un popolo grande e celebre e che, pur essendo onnisciente, abbia abbandonato suo « figlio » all'obbrobriosa punizione inflittagli da cattivi uomini. O è che egli non l'ha potuto impedire, ma in questo caso non sarebbe onnipotente, o non l'ha voluto impedire, ma allora nella

---

[147] *1 Cor.* 1, 23 s.

[148] Cfr. *Od.* XVII 485 ss.; Ov. *Metam.* I 21 s.; VIII 626 ss.; *Act. Apost.* 14, 11 ss.

[149] Cels. IV 3.6.7.14; VI 68.73; Porph. fr. 77.87; Cels. III 63.65.

punizione di Gesú come in quella dei suoi seguaci non c'è nulla di male [150]. Infine i cristiani dicono pure che Dio abbia mandato suo figlio per ira contro gli empi allo scopo di punirli. Con ciò essi attribuiscono a Dio che tuttavia è libero dalle passioni (ἔξω παντὸς πάθους), sentimenti ed emozioni umani — a lui « che non si adira con gli uomini, come non si adira con le scimmie o con le mosche ». Con ciò cade anche il giudizio universale che, del resto, è concepito dai cristiani in questo modo: che Dio « come un cuoco, apporta il fuoco (al mondo) e arrostisce con esso tutta la rimanente umanità, mentre solo essi continueranno ad esistere, e precisamente non solo i vivi, ma anche quelli già morti che riemergeranno dalla terra con tutto il loro corpo » [151]. Peraltro, una tale profezia della fine del mondo e del giudizio universale non è affatto una cosa fuori dell'ordinario: la si sente dai piú vari profeti [152]. Tutta questa ideologia di fine del mondo, ritorno di Cristo, giudizio universale e risurrezione dei morti risulta dunque una follia.

OBIEZIONI ETICO-POLITICHE

L'accusa piú popolare contro i cristiani era quella dell'*ateismo*. Apparentemente essa fa parte delle obiezioni metafisiche e, in considerazione della decisa fede dei cristiani in Dio, ci appare assai strana. Ma, data la stretta fusione di religione e politica sia nella polis greca che nello stato romano, quest'accusa non riguardava solo un errore teoretico, bensí anche una condotta pratica. Una mancanza al dovere prefisso sempre e dovunque al cittadino antico: τοὺς θεοὺς νομίζειν, οὓς ἡ πόλις νομίζει, che non implicava solo la fede, ma anche la venerazione delle divinità dello stato, era sempre considerata come ἀσέβεια. L'ateismo teorico di per sé non era punibile, e solo la legge particolare di Diopeithes, concepita contro i filosofi nel 432 a. C. ad Atene andò oltre a questo prin-

---

[150] Cels. VI 78.81; Porph. fr. 64.65.94. Cfr. anche Cels. I 66; II 17.23; IV 3; VI 81; Iul. *C. Christ.* 155 E (189, 14 ss. Neumann).

[151] Cels. IV 73.72; VI 64; IV 99; V 14.

[152] Cels. VII 9.11 (cfr. IV 10 s.): Keim, *Celsus*, 106 n. 1 cita in proposito Capitolino, *Vita M. Aur.* 14; cfr. i falsi profeti previsti da *Matth.* 24, 11 e *2 Petr.* 2, 1.

cipio, come risulta dai processi di asebeia noti da quella città [153]. Gli atei dichiarati nell'antichità erano ben pochi: si consideravano come tali Diagora di Melo, Crizia di Atene e Teodoro di Cirene ed alcuni aggiungevano alla serie anche i sofisti Protagora di Abdera e Prodico di Ceo [154]. Nemmeno gli epicurei che negavano qualsiasi intervento degli dèi nel mondo, osarono dubitare della esistenza di questi e quindi partecipavano al culto. Nel periodo del nascente cristianesimo faceva parte del culto anche la venerazione religiosa dell'imperatore, quale espressione di lealtà. Sia per l'imperatore che per gli dèi la dimostrazione visibile della fede e della venerazione era il sacrificio, per lo meno nella forma di un'offerta di incenso o di vino [155]. Chi si rifiutava di presentarlo, si rendeva colpevole. Cosí l'ateismo era considerato, anche dalle persone evolute, non solo come una mancanza religiosa o morale, ma risvegliava anche il sospetto di una indole politicamente rivoluzionaria. Con esso si incorreva nel « crimen laesae religionis », cadendo sotto la legge imperiale: « eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere » [156]. Persone colte ed ignoranti si trovavano dunque d'accordo nel condannare gli « atei » cristiani e nel vedere in loro la causa delle sventure che si abbattevano su Roma. « Via gli atei! » o « I cristiani davanti ai leoni! » urlava la folla nell'anfiteatro [157]. Ma il platonico Celso ravvisò nel cristianesimo una ricaduta nell'ateismo primitivo dei popoli selvaggi che non conoscevano ancora altari, templi ed immagini divine. Luciano mette sullo stesso piano gli atei cristiani con il loro opposto, gli epicurei. Porfirio vede nella penetrazione del cristianesimo la ragione per cui gli dèi soccorritori hanno abbandonato l'impero. Giuliano rinfaccia ai cristiani di aver accolto l'« ateismo » dai giudei: anche questi, per il loro culto aniconico, venivano a volte de-

---

[153] Plat. *Ap.* 26 B; Plut. *Per.* 32; E. Derenne, *Les procès d'impiété intentes aux philosophes à Athènes*, 1930.

[154] Cic. *Nat. deor.* I 1, 2; 42, 118; Sext. Emp. IX 54; Min. Fel. *Oct.* 8, 2; Euseb. *Praep. ev.* XIV 3, 7.

[155] Plin. *Ep.* X 96, 5.

[156] Tert. *Apol.* 24 (cfr. 27). L'editto nel *Martyrium Cypriani*: cfr. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten* (« Texte u. Untersuchungen » 28, N. F. XIII 4, 1908), 8 ss., 10.2. — Per tutta la questione: Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, in *Ges. Schr.* III 3, p. 389 ss.

[157] *Mart. Polycarp.* 3; Tert. *Ap.* 40.

finiti come ἄθεοι o δυσσεβέστατοι, ma ciò non comportava per loro conseguenze penali, perché essi nella loro qualità di nazione originariamente delimitata, godevano del privilegio di una *religio licita*, mentre per i cristiani l'accusa dell'ateismo era una minaccia di morte e di espulsione dalla società [158]. Quanto alla giustificazione teorica di una tale accusa, Giustino — non diversamente da Socrate — si rifiuta di riconoscersi ateo nel senso assoluto, ma ammette apertamente di esserlo ove per ateismo si intenda il rifiutare gli dèi dello stato (νομιζόμενοι θεοί) e la partecipazione al loro culto. A differenza di questa onestà, Tertulliano cerca di invalidare l'accusa mediante un vero raggiro da avvocato. Egli argomenta nel modo seguente: religione non esiste che là dove esiste venerazione degli dèi. Gli dèi dello stato però non sono dèi, bensí dèmoni. La loro venerazione non è dunque religione, perciò noi non possiamo esser accusati di offendere la religione [159]. In un processo di religione nel tempo di Valeriano, di cui ci narra Eusebio, la distinzione fatta da Giustino è stata abilmente interpretata dal giudice che invitava i cristiani ad « adottare la concezione *naturale* e venerare quegli dèi che sostengono l'impero, rinunciando invece alla concezione innaturale » [160]. Infatti, questo era il contrasto tra la religione antica e quella cristiana: per l'uomo antico la natura era divina e gli dèi erano forze della natura, mentre per i cristiani Dio non solo era al di sopra, ma anche in contrasto con la natura che essi concepivano come decaduta; l'adorazione del dio cristiano contraddice quindi alla natura e il cristiano deve respingere l'adorazione delle forze naturali. Ma ai greci e romani sembrava che il cristianesimo togliesse alla natura e allo stato il loro carattere divino e rappresentasse una profanazione di ogni cosa terrena. La prima risposta che conosciamo all'accusa dell'ateismo da parte dei cristiani è forse il capovolgimento tentato dall'autore della *Lettera agli Efesini* che attribuisce l'ateismo ai non cristiani. Questo pensiero ritorna poi costantemente nella letteratura cristiana dell'Oriente, fino al mo-

---

[158] Cels. VII 62; Luc. *Alex*. 25.38; Porph. fr. 80; Iul. *C. Chr*. 43 B (p. 164, 16 ss. Neumann). Apoll. Molo in Ioseph. *C. Ap*. II 14; Plin. *N. H*. III 4, 46; Tac. *Hist*. V 5; Iuven. XIV 100; Aristid. *Or*. 46 (οἱ ἐν Παλαιστίνῃ δυσσεβεῖς); Dio Cass. 67, 14 e 52, 36 (il console T. Flavio Clemente e sua moglie Domitilla).

[159] Iust. *Ap*. I 6, p. 56 B; Plat. *Ap*. 26 C; Tert. *Apol*. 24.

[160] Euseb. *Hist. eccl*. VII 11, in Harnack, *Atheismus*, p. 14 n. 1.

mento in cui la legge di Graziano, Valentiniano e Teodosio, nel 380, comprende infine sotto il concetto del « sacrilegium » (cioè dell'ἀθεότης) tutto ciò che è fuori della Chiesa cattolica, compresi gli eretici [161]. Cosí il rapporto tra le due religioni ha raggiunto la situazione opposta a quella iniziale.

Data una tale concezione dei rapporti tra stato e religioni nell'antichità e specie nell'impero romano, non c'è da meravigliarsi, se i cristiani che pur non negando l'esistenza degli dèi, li definivano come dèmoni malvagi e si rifiutavano recisamente di partecipare al loro culto e a quello dell'imperatore, venissero considerati non solo come atei, ma nello stesso tempo anche come *sovversivi politici* [162]. Già le loro riunioni segrete svegliavano i sospetti ed erano contrarie ai costumi vigenti. Sembrava che in quel modo essi tentassero di sfuggire alla punizione dei loro delitti nascosti. Si attribuiva loro una « parola d'ordine di comunità segreta », li si definiva come un « proletariato di una congiura sacrilega », come « razza tenebrosa che teme la luce ». Tanto piú li unisce il pericolo comune e la loro fraternità attiva riconosciuta anche da Luciano costituisce tra loro un vincolo piú forte di qualsiasi giuramento. Il carattere rivoluzionario è, per cosí dire, nel loro sangue, piú ancora che nei giudei contro i quali essi si son ribellati, come quelli contro gli egiziani. La parola stessa del « capo della loro sommossa » (στάσεως ἀρχηγέτης), che non si possono servire due padroni, è la « voce della rivolta » (φωνὴ στάσεως), di modo che far rivoluzione è diventato per loro un'abitudine. Ciò risulta perfino nei loro stessi circoli dalle numerose sètte in cui si sono scissi e che quasi nulla hanno piú in comune, salvo il nome di cristiano [163]. Con la loro pretesa di essere gli eletti, manifesta-

---

[161] *Ephes.* 2, 12 e Harnack, *Atheismus*, p. 4 n. 4. Cfr. Ignat. *Ad Trall.* 3; *Mart. Polyc.* 9; Clem. Alex. *Protr.* II 24; *Strom.* VII 1, 1 e 4; *Paedag.* III 11, 80; II 10, 86; Athenag. *De resurr.* 28; Orig. *Exhort. ad mart.* 32, 5 (πολύθεος ἀθεότης, ἄθεος πολυθεότης). La legge imperiale in Harnack, op. cit., p. 15 s.

[162] Per la posizione dei cristiani di fronte al culto imperiale romano si trova un'istruttiva analogia nella posizione degli odierni cristiani giapponesi di fronte al culto imperiale prescritto anche dalla religione scintoista. Lo stato giapponese facilita loro la partecipazione a quest'atto di lealtà, esigendo da parte loro solo la *veneratio* e non l'*adoratio* (E. Schiller, *Schinto*, 1935, pp. 28.44).

[163] Cels. I 1.2; VIII 17; Luc. *Peregr.* 13; Min. Fel. *Oct.* 8, 4 (*plebs profanae coniurationis; tenebrosa et lucifuga natio*); 9, 2 (*occultis se notis et insignibus noscunt*); Cels. III 5; VII 68; VIII 2.14.15 (a proposito di *Matth.* 6, 24); III 10.12.

no lo stesso esclusivismo dei giudei, « si staccano dal resto della umanità e si trincerano contro di essa ». Con il loro invadente zelo nel convertire seminano discordia nelle famiglie, allontanando la moglie dal marito, i figli dai genitori, gli scolari dagli insegnanti e dagli educatori. Si aggiunga a tutto ciò la loro tendenza fondamentale di *disdegnare lo stato*, rifiutandosi di prestare giuramento e, di conseguenza, di ricoprire cariche e di sottomettersi al servizio militare, tutt'un programma di separatismo che incomincia con Paolo e che Tertulliano professa apertamente; si rammenti che secondo la loro dottrina tutto il mondo extra-cristiano è condannato alla distruzione e all'inferno: si comprenderà allora che i cristiani venivano considerati come « nemici pubblici » (*hostes publici*) e che si trasferiva anche a loro l'indole attribuita ai giudei: « l'odio del genere umano » (*odium generis humani*)[164]. Con la rigidità e l'intolleranza della loro fede i cristiani stessi erano dunque responsabili delle persecuzioni che si sono scatenate contro di loro e, mentre Gesú, secondo le loro testimonianze, aveva voluto cancellare il male dal mondo, il cristianesimo, volendo imporre le sue innovazioni (καινοτομία), non portò al mondo che nuove lotte e nuovo spargimento di sangue[165].

Strettamente affini alle obiezioni politiche mosse al cristianesimo, sono quelle di natura *etico-sociale*. Tutto il movimento ha un carattere plebeo. Questo gli è stato impresso sin dalle sue origini: non per niente il suo fondatore fu un uomo ignoto di basso stato, se non addirittura figlio illegittimo di una donna ripudiata dal marito per infedeltà, in un angolo del piccolo paese dei giudei. Corrispondentemente a queste sue origini, egli guadagnò alcuni seguaci dagli strati piú bassi: pubblicani e marinai di infimo ordine[166].

---

[164] Cels. IV 23; V 25; VII 9; VIII 2 (ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων); III 55 (cfr. *Luc.* 14, 26; 12, 51-53; *Matth.* 10, 35-37); VIII 67.73; Min. Fel. *Oct.* 8, 4 (*honores et purpuras reiiciunt*); *Matth.* 5, 34 ss.; *Iac.* 5, 12; *Phil.* 3, 20 (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει); Tert. *Ap.* 35 (*hostes publici*); 38 (*nobis... nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum*); Cels. V 14; Diod. XXXIV 1; Tac. *Ann.* XV 44 (citato da Tert. *Ap.* 37) e, in proposito, W. Nestle, *Odium generis humani*, « Klio » XXI (1926), p. 91 s.

[165] Porph. fr. 66 (cfr. fr. 64) e Harnack, p. 86; cfr. *Matth.* 10, 34 e Porph. fr. 51 (p. 78 Harnack).

[166] Cels. I 28.62; IV 36.

E anche in seguito il cristianesimo continuò a rivolgersi con la sua missione alla feccia del popolo, a persone poco elevate e poco colte, prive di capacità di giudizio, sdegnando la scienza e la cultura, e mentre gli altri misteri richiedevano ai loro associati purezza da ogni colpa e un animo schietto, il cristianesimo chiamava a sé i « peccatori », di modo che le sue comunità sono altrettanti covi di pessima plebaglia [167]. Dio accoglie simili persone, se esse « si umiliano » per la propria malvagità; e li si induce all'umiliazione angustiandoli con ogni sorta di terrore; e quest'umiltà (ταπεινότης) dei cristiani, diversamente da quella di cui parla Platone, consiste in questo, che essi in maniera scomposta abbassano la testa fino alle ginocchia o alla terra e si cospargono di cenere. Anche a Porfirio sembra estremamente strano che il cristianesimo si occupi solo degli « ammalati » cioè dei peccatori ed egli vede in ciò una buona ragione per i « sani », vale a dire per le persone decenti, di tenersene lontani. È assolutamente costernato della dottrina di Paolo, secondo cui i delitti e peccati piú gravi possono esser « lavati » o cancellati con il mezzo esteriore dell'acqua, cioè con il battesimo; egli trova che questa facilità di ottenere il perdono equivale a un invito al peccato. Ma Giuliano pensa che pregare per i peccatori e provare compassione di loro possano solo persone che, esse stesse, siano malfattori (κακοῦργοι) [168]. Porfirio trova gravissima ragione di scandalo anche nell'eucaristia, e specie nella concezione giovannea dell'ultima cena, quale è espressa nelle parole: « se non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue, non avrete vita in voi ». Agli occhi di Porfirio tutto ciò è « piú perverso di ogni perversione, piú bestiale della bestialità », peggio del racconto del banchetto di Tieste. Anche se si vuol attribuire alla frase un senso simbolico, le parole stesse offendono l'orecchio e avvelenano l'anima: possono causare la piú grave insania presso la folla influenzabile ed irriflessiva. È perciò che i sinottici le hanno soppresse. Quelle

[167] Cels. III 44.50.55.59; VI 13 s.; Min. Fel. *Oct.* 8, 4 (*de ultima faece collectis imperitioribus et mulierculis credulis*); Luc. *Peregr.* 13. Elementi impuri appaiono anche in *1 Cor.* 5, 1 ss.; 6 ss.; 6, 9 ss. Cfr. anche sopra, p. 488 s. e Porph. fr. 87.

[168] Cels. III 62.16; VI 15 e cfr. Plat. *Leg.* IV 715 E, 716 A; Porph. fr. 8 a proposito di *Luc.* 5, 31 s.; fr. 88 a proposito di *1 Cor.* 6, 9-11; Iul. fr. 11.

parole sono un pugno in faccia ad ogni cultura e nessun uomo educato in spirito nobile potrà mai accettarle[169]. Infatti, non è escluso che quella formulazione del significato dell'eucaristia abbia contribuito all'accusa calunniatrice del cannibalismo e dell'assassinio rituale, che era cosí diffusa tra le masse.

Al carattere plebeo della nuova religione corrisponde anche la posizione dei cristiani di fronte alla proprietà, alla *povertà e ricchezza*. La parola di Gesú secondo cui « è piú facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno dei cieli », è, secondo Celso, una stolta esagerazione del parere di Platone: che è impossibile che una persona straordinariamente buona sia anche straordinariamente ricca. Secondo Porfirio essa è inoltre anche ingiusta, perché esclude i ricchi onesti dal « regno di Dio », spalancando le porte invece ai delinquenti poveri. Non è dunque l'onestà, ma la povertà che conduce alla beatificazione celeste che è negata all'agiatezza e non alla malvagità. Non meno stolto è il precetto: « Vendi tutto ciò che hai e regala il ricavato ai poveri, cosí avrai un tesoro nel cielo! ». Osservando questa prescrizione, anche il benestante diventerebbe mendicante e con ciò verrebbe ad essere a carico di altri benestanti. Giuliano domanda con ironia, se esista in generale un comandamento piú profondamente politico (πολιτικωτέρα ἐντολή) di questo. Se volessero seguirlo tutti, dove si troverebbe un compratore per l'offerta? Se un tale principio trionfasse, non potrebbe piú esistere uno stato, un popolo o una casa. Perciò Porfirio non crede affatto che Gesú abbia pronunciato parole cosí prive di senso, ma le attribuisce ai poveri stessi che per mezzo di simili chiacchiere vuote cercano di impossessarsi della ricchezza dei benestanti. Nell'ostracismo cristiano della ricchezza egli vede quindi una reazione dei nullatenenti contro i possidenti, un tentativo di sovversione sociale. Ed egli conosce troppo bene la Chiesa dei suoi tempi per non sapere che essa si serviva effettivamente di quelle parole divine, per indurre soprattutto donne ricche a distribuire le loro ric-

---

[169] Porph. fr. 69 a proposito di *Ioh.* 6, 53 ss. Porfirio dunque non ha preso in senso letterale ἐστί nelle parole della istituzione presso i sinottici (*Matth.* 2, 28; *Marc.* 14, 24; *Luc.* 22, 19) e presso Paolo (*1 Cor.* 11, 24).

chezze tra i poveri, contribuendo con tale gesto alla diffusione della nuova fede [170].

Tutto quanto finora era considerato come prezioso: scienza e cultura, possesso, una condotta decente ed onesta, viene dichiarato dalla nuova religione come privo di valore, anzi come ostacolo davanti all'ingresso nel « regno di Dio » dove sono invece invitati gli ignoranti, poveri e peccatori. Una tale dottrina, che implica una vera e propria sovversione di ogni valore, è per Celso la rovina della vita umana; secondo Porfirio essa è inaccettabile per ogni persona colta e di spirito libero, e Giuliano formula la conclusione che la religiosità cristiana è una mescolanza dell'ateismo giudaico con una condotta della vita scaturita dagli elementi piú bassi dell'ellenismo. Le sue presunte « dottrine divine » (θεῖοι λόγοι) son fatte in modo da non render piú intelligente nessuno, né piú virile, né piú capace di elevarsi sopra se stesso; ma le dottrine che veramente danno coraggio, saggezza e giustizia sono quelle che i cristiani attribuiscono a Satana e ai suoi servitori [171].

Con ciò gli avversari del cristianesimo arrivano a un'ultima e fondamentale contraddizione della dottrina cristiana che riguarda la concezione di Dio, la rivelazione, soprattutto però la prassi devozionale, la condotta della vita: si tratta della *contraddizione tra la legge di Mosè e l'insegnamento di Gesú.* I cristiani sono partiti dal giudaismo e contano l'Antico Testamento tra le loro scritture sacre; eppure, seguendo Gesú, se ne sono allontanati; essi hanno dunque veramente due leggi, e non si capisce bene quale delle due sia per loro valida. Secondo la legge di Mosè l'uomo può acquistare ricchezza e potere e Israele deve sterminare i suoi nemici con ferro e fuoco. Il « Nazzareno » dice invece che nessun ricco e nessuno, in generale, che miri al dominio, alla saggezza e all'onore, può pervenire al Padre, che non bisogna preoccuparsi del vestire e del mangiare piú di quanto lo facciano i corvi e i gigli dei prati e che a chi ci ha colpiti su una guancia, bisogna offrire anche l'altra.

---

[170] Cels. VI 16 e cfr. Plat. *Resp.* V 743 A; Porph. fr. 58, cfr. fr. 4 (avidità di guadagno dell'apostolo) e 97 (influenza delle donne nella Chiesa); Iul. fr. 12; *Matth.* 19, 24.21; *Luc.* 12, 33. Sembra sia un caso che alla storia dell'uomo ricco e del povero Lazzaro (*Luc.* 16, 19 ss.) nessun accenno sia fatto.

[171] Cels. I 26; Porph. fr. 69; Iul. *C. Christ.* 43 B (164, 16 ss.); 230 A (206, 6 ss. Neumann). Λόγοι può significare qui anche « scritti ».

« Chi è che mente, allora, Mosè o Gesú? oppure il Padre, inviando quest'ultimo, ha forse dimenticato quanto aveva ordinato a Mosè, o ha ritrattato le proprie leggi, cambiato opinione, per mandare ora un messaggero che insegnasse il contrario? ». È soprattutto Giuliano che rileva la contraddizione tra le due leggi, sottolineando come la legge mosaica sia definita non solo nell'Antico Testamento, ma anche nel Nuovo Testamento e perfino da Gesú stesso, come eternamente valida e imperitura. È per puro arbitrio che Paolo definisce Gesú come « sospensione della legge ». In nessuna occasione Dio ha prospettato ai giudei una seconda legge o una rettifica della prima. Paolo si cava d'impaccio ricorrendo all'interpretazione allegorica del testo, quando vuol giustificare l'abolizione della circoncisione e della festa di Pesach. Abbandonando il sacrificio a Dio, prescritto tuttavia dall'Antico Testamento, i cristiani non possono giustificarsi con il semplice pretesto che non è permesso sacrificare fuori Gerusalemme: anche Elia ha sacrificato sul Carmelo [172]. Non c'è quindi alcuna via d'uscita dal disaccordo della doppia rivelazione e delle due leggi contraddittorie emanate dallo stesso dio.

Riassumiamo infine brevemente i contrasti. Alla fede dei cristiani in una rivelazione soprannaturale l'uomo antico contrappone la naturale conoscenza del mondo, resa possibile dal proprio spirito affine a quello divino; alla separazione dualistica di Dio e natura, la loro unità. Per l'uomo antico Dio è il dio del mondo, per i cristiani è solo il dio dei suoi fedeli. Per l'uomo antico anche lo stato è un ordinamento divino, mentre il cristiano ha la propria « cittadinanza nel cielo » [173]. Lo stato, ostile ai cristiani, è infatti, insieme con il mondo cui appartiene, destinato a perire, mentre

---

[172] Cels. VII 18 (cfr. 58), cfr. *Luc.* 12, 22 ss.; *Matth.* 5, 39; 6, 25 ss.; Iul. *C. Christ.* 43 A (164, 8 ss.); 319 DE (221, 3 ss.), cfr. *Exod.* 12, 14 s.; *Act. Apost.* 15, 28 ss.; 351 B (229, 11 ss.) e fr. 10, cfr. *Matth.* 5, 17 ss.; *Luc.* 16, 17; 320 A (221, 18 s.), cfr. *Rom.* 10, 4; 320 B (222, 1 ss.), e *Deut.* 6, 2; 351 A (228, 21 ss.); 354 A (229, 19 ss., 230, 1 ss.), e in prop. *Gen.* 17, 10 s.; *Hebr.* 9, 28; *Rom.* 3, 24 s.; 4, 25; 8,32; 299 C, 305 B (218, 2 ss.) e in proposito *Lev.* 16, 16; 343 C (226, 16 ss.) e, in proposito *Lev.* 9, 24; *1 Reg.* 18, 38; 351 D, 324 CD (233, 5 ss.) e, in proposito, *1 Reg.* 18, 19 s.; Porph. fr. 79.

[173] *Phil.* 3, 20. Ciò vale malgrado l'esplicito riconoscimento, in *Rom.* 13, 1, della sovranità quale disposizione divina. Dopo le persecuzioni sotto Nerone e Domiziano, tale riconoscimento si mutò in odio feroce, come risulta dalla testimonianza dell'*Apocalisse*, particolarmente c. 12, 13, 17; *Rom.* 6, 23.

per gli antichi il mondo è eterno e una vita sociale senza ordinamento statale è inconcepibile. Il cristianesimo ha spostato il centro di gravità dell'esistenza da questo mondo a un mondo nuovo, sopraterreno, mentre l'uomo antico ha le sue radici nell'aldiquà. La morte, per lui, è un processo naturale necessario e voluto da dio, per i cristiani invece è « la paga del peccato » [174]. Per il primo anche il male fa parte dell'ordine del mondo, in cui dio fa sí che esso non prenda in modo totale il sopravvento; per i secondi il male è l'assolutamente contrario a dio, è « il peccato » che per i miscredenti comporta la dannazione eterna, pena sproporzionata anche alla piú grave mancanza temporale [175]. Gesú può essere stato un maestro saggio e può aver compiuto miracoli, ma non è stato dio né figlio di dio per poter pretendere di rappresentare una rivelazione unica.

Gettando uno sguardo sulle obiezioni al cristianesimo che abbiamo trattate, si noterà che esse sono largamente condivise dal pensiero moderno educato ormai da circa cinquecento anni di nuovo nella scuola del pensiero antico. Quanto alle *obiezioni storiche*, è della massima importanza che gli avversari del cristianesimo si rifiutano di concepire la « Bibbia » come un'unità letteraria e come documento di una rivelazione divina unitaria, progressiva ed essenzialmente omogenea, e studiano invece i singoli scritti ed autori dal punto di vista della loro attendibilità, anticipando numerosi risultati dell'indagine moderna. Bisogna tener presente il dominio plurisecolare del concetto dell'ispirazione verbale, per poter valutare tutta l'importanza di questo principio metodologico. Ma meritano la massima attenzione e sono stati sostanzialmente confermati anche alcuni dettagli, come la critica della storia della creazione, i giudizi sui giudei, sulla loro storia e sul loro carattere, la dimostrazione del fatto che le profezie messianiche non si adattano affatto alla persona e al destino di Gesú, mentre per esempio Giustino (particolarmente nel *Dialogo con Trifone*) credeva di poter ritrovare tutta la vita di Gesú nell'Antico Testamento. Nel Nuovo Testamento si riconosce il carattere leggendario del racconto della

[174] Secondo Porph. fr. 94 la terra neanche potrebbe contenere i risorti.
[175] Porph. fr. 91, dove viene rilevata una contraddizione tra *Marc.* 16, 16 e *Matth.* 7, 2.

natività e della risurrezione, nonché di singoli miracoli. Anche singoli particolari della storia della Passione risultano inventati o dedotti dall'Antico Testamento, mentre soprattutto l'attesa della parusia viene considerata come una grande illusione delle prime generazioni cristiane, quale effettivamente risulta dal millennio e mezzo da allora trascorso.

Nelle *obiezioni metafisiche* si delinea tutta la differenza tra mentalità orientale e mentalità ellenistica. Quella è dualistica, questa è sostanzialmente monistica. Tutta la concezione del mondo cristiano, con la sua opposizione tra dio e mondo, è costruita sul miracolo considerato come un superamento o sospensione delle leggi naturali: il miracolo deve dimostrare la sua verità. Da ciò la esigenza del credere e il disprezzo del sapere, cui i greci oppongono la conoscenza naturale e l'esigenza della dimostrazione. Il fatto che il cristianesimo si addossa anche il peso dell'Antico Testamento, facilita agli avversari il compito di dimostrare l'evidente antropomorfismo del dio giudaico-cristiano. Inoltre viene notato che il monoteismo cristiano è compromesso dalla cristologia, dalla dottrina sullo Spirito Santo e dalle credenze relative al diavolo. La concezione dell'onnipotenza di dio è un fraintendimento del suo agire universale. Considerare l'uomo come scopo e centro del mondo è assurdo di fronte all'illimitatezza e all'eternità dell'universo e di fronte al carattere effimero di ogni essere singolo, anche dell'uomo stesso. Le derivanti dottrine della creazione e della fine del mondo, nonché quella della risurrezione del corpo, sono altrettanto innaturali e incredibili. È quasi inutile osservare, quanto queste obiezioni siano tuttora di attualità e condivise assolutamente dal pensiero moderno.

Meno convincenti sono le *obiezioni etico-politiche*. L'accusa dell'ateismo può esser perdonata tutt'al piú alla grande massa, ma non ai filosofi, specie non ai platonici che, anche loro, ammettevano una divinità suprema invisibile e puramente spirituale ed erano d'accordo con i cristiani nel ritenere che « l'anima deve orientarsi sempre verso Dio » [176]. Piú facilmente si capisce invece che la predilezione del cristianesimo per gli ignoranti, poveri, schiavi

[176] Cels. VIII 63.

e « peccatori », contraria alla disposizione generale dell'antichità (aristocratica, in fondo, malgrado tutte le istituzioni democratiche) abbia incontrato un'incomprensione generale. Siccome poi il cristianesimo ben presto ha voltato le spalle allo stato, l'atteggiamento della nuova religione può facilmente aver assunto l'apparenza di un carattere socialmente rivoluzionario. A questa si aggiunsero la credenza nell'imminente fine del mondo e la completa svalutazione della vita presente di fronte a quella dell'aldilà [177]. Perfino i platonici, cui malgrado la loro dottrina sull'immortalità simili idee non erano estranee, erano troppo greci per assecondare un sovvertimento cosí totale dei valori, e invitavano i cristiani ad opporsi al male per mezzo di un'attiva collaborazione nella comunità, a servire alla vita e a contribuire alla conservazione dell'impero [178]. In tutto questo gruppo di obiezioni l'accusa piú importante è quella della poca chiarezza con cui i cristiani persistevano ad ammettere l'etica antico-testamentaria, totalmente diversa, accanto a quella cristiana: il concetto del « compimento » della vecchia legge in un senso piú elevato [179] non neutralizza questa obiezione che tuttora conserva la sua validità.

Confrontando gli scrittori avversi al cristianesimo con gli apologeti cristiani, si acquista la certezza che la superiorità spirituale era dal lato dell'ellenismo. Nonostante questo, ha vinto il cristianesimo. Per spiegare questo fatto storico non basta ricorrere, troppo facilmente, all'affermazione di una superiorità morale del cristianesimo. Non è qui il luogo per chiarire tutta la questione, complessa e spesso discussa, delle cause della *vittoria finale del cristianesimo*, poiché il nostro compito è solo esaminare il risultato della polemica intellettuale. Tuttavia è necessario accennare a qualche fatto. È inesatto dire che la religione antica, in questo conflitto, si sia servita esclusivamente dei mezzi di coercizione statale (le persecuzioni), mentre il cristianesimo sia ricorso ad armi puramente spirituali. Oggi non siamo piú in grado di decidere se il cristianesimo avrebbe vinto anche nel caso che Costantino non si fosse schierato dalla sua parte. Sta di fatto ad ogni modo che

---

[177] Cfr. per es. *Rom.* 8, 18; *2 Cor.* 4, 17; *Phil.* 3, 8.
[178] Cels. VIII 55.73.75.
[179] *Matth.* 5, 17.

questa decisione di carattere politico ha avallato il dominio della nuova religione che presto ha imparato a servirsi, lei stessa, del potere statale per sopprimere la vecchia religione. Quella decisione politica è naturalmente, nello stesso tempo, una prova della potenza raggiunta già in quel tempo dalla Chiesa cristiana che aveva resistito alle persecuzioni sotto Decio e Diocleziano e di cui il nuovo monarca poteva servirsi per consolidare la propria sovranità. Ma come il cristianesimo ha potuto raggiungere una tale diffusione e un tale numero di seguaci? Neanche a questa domanda possiamo qui rispondere in modo esauriente e ci limitiamo a considerarla solo dal punto di vista della reazione dello spirito antico contro la nuova religione, che costituiva l'argomento della nostra ricerca. L'etica cristiana conteneva un elemento che era quasi del tutto estraneo allo spirito antico, o per lo meno non è mai stato tanto efficace: l'amore (ἀγάπη). Anche gli avversari riconoscevano la potenza di questa forza motrice dell'attività cristiana e l'intensità dell'attrazione che essa esercitava. Quando un membro della loro comunità è in angustie, dice Luciano dei cristiani, « essi realizzano una rapidità d'azione che non si crederebbe possibile: in un istante sacrificano tutto ». Certo, egli aggiunge che in simili occasioni spesso persone poco pulite abusano di loro [180]. Ad ogni modo, l'attività caritatevole delle comunità ha contribuito enormemente all'attrattiva della nuova religione e al moltiplicarsi dei suoi seguaci [181]. Ma ragioni piú profonde, che in questo luogo c'interessano in modo particolare, hanno reso impossibile che le polemiche dei filosofi riuscissero ad abbattere il cristianesimo. Anzitutto, sin dal VI sec. a. C. in poi, il politeismo antico fu internamente svuotato e reso fragile proprio per opera della filosofia ellenica. La sua unica forza consisteva nel fatto che esso era la religione dello stato. Gli avversari stessi del cristianesimo vivevano ormai solo di un compromesso tra religione e filosofia. Ma proprio il fatto che essi non si erano svincolati definitivamente dalle antiche credenze nei miracoli e nei dèmoni, bensí condividevano, a questo riguardo, la mentalità cristiana, compromise l'efficacia del loro attacco. La causa

---

[180] Cels. I 1; Luc. *Peregr.* 13 s., e in proposito Tert. *De ieiun.* 12.

[181] Sull'argomento cfr. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[1] (1902), p. 105 ss.

piú profonda del trionfo del cristianesimo era però implicita nello spirito dell'epoca, quale si era formato dalla metà del II secolo in poi. Il mondo era stanco di pensare. Si cercava di assicurarsi l'immortalità per vie piú comode, facendosi iniziare, per esempio, in qualche mistero orientale. Con pieno diritto il Renan parla, per quell'epoca, di una « décadence de l'esprit humain » e di « un public devenu totalement crédule », pronto, come risulta da Celso, ad ascoltare un qualsiasi profeta, purché questi gli prometta una beatitudine eterna [182]. Oswald Spengler ha definito quel periodo come « ciclo culturale magico » e ha parlato dell'« anima magica » dell'uomo di quel tempo, caratterizzando in modo adeguato il periodo di nascita del cristianesimo con la sua crescente sensibilità per le profezie, per i miracoli, interventi demoniaci e accadimenti mistici [183]. Questa disposizione psichica estremamente sfavorevole per il pensiero logico era, nello stesso tempo, il suolo piú fertile e propizio per la fede cristiana, per le sue storie miracolose, le sue speranze nell'aldilà, le sue apocalissi di fine del mondo e di regno di Dio e le sue comunità fraternamente unite nel nome di Cristo dalla magica forza dei sacramenti. Lo stesso eccesso di credulità si ritrova anche negli scritti del suo piú acuto avversario, il satirico Luciano. Ma, come lo stanco pensiero filosofico, anche lo scherno era troppo debole per non soggiacere al bisogno di fede di un'età che tendeva alla decadenza.

L'infiacchirsi dell'epoca rappresenta uno dei presupposti piú importanti della vittoria del cristianesimo: vittoria che la nuova religione ha dovuto pagare con gravi concessioni fatte al nemico vinto. Non solo, con l'alleanza con lo stato romano, essa perdette la sua libertà e purezza, di modo che molti non la riconoscevano piú nella Chiesa diventata gerarchica e preferivano abbandonarla insieme con il « mondo », per fare gli eremiti e monaci, ma lo spirito dell'antichità si vendicava inoltre in due maniere del suo vincitore. Da una parte la formazione dei dogmi che prese inizio nella Chiesa non poté fare a meno dell'aiuto del pensiero greco e « molto, e troppo, sopravvisse della sapienza del pensiero greco invecchiato

---

[182] E. Renan, *Les Évangiles*, 1877, 408 in P. de Labriolle, *La réaction païenne* ecc., 1934, p. 175; cfr. p. 97 ss.; Cels. VII 9, 11.
[183] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I (1920), p. 287 ss.

negli sviluppi speculativi della religione cristiana »[184]. Anche la cultura ellenica cui, malgrado ogni zelo religioso, non si riuscí a rinunciare per lungo tempo, si riversò lentamente nella Chiesa. Uomini come Clemente di Alessandria e Origene, Gregorio di Nazianzo e Basilio il Grande si schierarono per una riconciliazione tra fede e sapere, e Sinesio di Cirene, amico di Ipazia, arrivò a una specie di umanesimo cristiano[185].

Ma neanche la religione antica era ancora completamente morta, benché ufficialmente fosse messa fuori corso. Il politeismo antico, venerazione di dèi e di eroi, sopravvisse sotto etichetta cristiana nel culto dei santi della Chiesa greca e della Chiesa cattolica romana, e con ciò perfino la venerazione delle immagini conobbe una rinascita, insieme con le processioni, i pellegrinaggi e i miracoli che le appartengono. Il tipo del Cristo barbuto che, quale Παντοκράτωρ, orna le absidi delle chiese paleocristiane, deriva dallo Zeus olimpico di Fidia. La Madonna col Bambino occupa il posto di Iside e Horo, accogliendo la venerazione, come la dea egiziana, sotto vari nomi, quale Regina del cielo, Stella maris, Mater dolorosa ecc. Invece che nei templi di Asclepio, ora si cerca guarigione per incubazione nelle chiese di S. Michele. I sacramenti, battesimo e comunione, non hanno soltanto analogie negli usi misterici antichi, ma sul modello di questi hanno avuto effettivamente la loro sistemazione liturgica, sostenuta dalla fede nella loro efficacia magica. E una formula dei misteri antichi sopravvive ancora oggi nella liturgia della Chiesa romana, nel canone della messa, al punto del memento per i defunti[186]. Qui dobbiamo limitarci a questi pochi accenni; ma anche questi bastano a mostrare come, secondo una legge storica, nel superatore continui a vivere e ad agire sempre il superato e come valga anche per il rapporto della Chiesa cristiana con la religione antica da lei vinta la stizzosa frase di Seneca sugli ebrei e sulla diffusione del loro sabbato: *victi victoribus leges dederunt*[187].

---

[184] E. Rohde, *Psyche*³ II (1903), p. 404; cfr. Harnack, *Dogmengesch.*³ (1894), p. 211 ss.
[185] J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920, p. 215 ss.
[186] A. Dieterich, *Nekyia*, 1893, p. 98 n. 2.
[187] Seneca, *De superst.*, fr. 41-43 in Augustin. *De civ. dei*, VI 10 s.

BIBLIOGRAFIA

K. F. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 1840.
—, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*, 1857.
Leopold Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 voll., 1882.
H. Diels, *Über Epimenides von Kreta*, « Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin » 1891, p. 387 ss.
L. Preller, *Griechische Mythologie*, 4ª ed. a cura di C. Robert, 1894.
E. Rohde, *Die Religion der Griechen*, 1894 (*Kleine Schriften*, II, p. 314 ss.).
—, *Psyche*. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1897, 1925[10] [trad. it., Bari 1914-16].
H. Usener, *Götternamen*, 1896.
U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Griechische Tragödien*, vol. II (Orestie), 1901.
—, *Pindaros*, 1922.
—, *Hesiod, Erga*, 1928.
W. Nestle, *Anfänge einer Götterburleske bei Homer*, 1905 (« Neue Jahrb. für klass. Alt.-Wiss. » XV 162 ss.).
—, *Die Weltanschauung des Äschylos*, ibid. 1907, pp. 225 ss., 305 ss.
—, *Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen*, ibid. 1921, p. 81 ss.
A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, 1905.
O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionswissenschaft*, 2 voll., 1906.
Ed. Meyer, *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, 1910 (*Kleine Schriften*, II, p. 16 ss.).
O. Kern, *Orpheus*, 1920.
—, *Die Religion der Griechen*, I, 1926.
—, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927.
Fr. Heiler, *Das Gebet*, 1923[5].

W. F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923.
—, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1929 [trad. it., *Gli dei della Grecia*, Firenze 1955[3]].
W. Otto, *Kulturgeschichte des Altertums*, 1925.
P. Friedländer, *Die griechische Tragödie und das Tragische*, 1925 (« Die Antike » I 33 ss.).
E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, 1926 (« Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft » I 7).
W. Jaeger, *Solons Eunomie*, « Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin » 1926, p. 69 ss.
R. Reitzenstein, *Altgriechische Theologie und ihre Quellen*, 1927.
H. Fränkel, *Pindars Religion*, 1927 (« Die Antike » III 39 ss.).
R. Otto, *Das Heilige*, 1927[16].
M. P. Nilsson, *Die Religion der Griechen*, 1927.
H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 13/14. Lieferung: « Die Religion der Griechen » 1928.
Fr. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer, mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft* (« Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft », Suppl. 229), 1930.
Fr. Schwenn, *Gebet und Opfer. Studien zum griechischen Kultus*, 1927.
R. Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, 1902.
H. Meuss, *Die Vorstellungen von Gottheit und Schicksal bei den attischen Rednern*, « Jahrb. f. klass. Philol. » XXXV (1889), p. 445 ss.
—, *Die Vorstellungen vom Dasein nach dem Tod bei den attischen Rednern*, ibid., p. 801 ss.
W. Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, « Archiv für Rel.-Wiss. » XX (1920-21), p. 254 ss.
E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Reden*, 1913.
W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3 voll., 3ª ed., 1915-20.
E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vᵐᵉ et au IVᵐᵉ siècles a. J.-Chr.*, 1930.
B. Schweitzer, *Religiöse Kunst im Zeitalter der Tragödie*, « Die Antike » V (1929), p. 242 ss.
K. Lehmann-Hartleben, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, « Die Antike » VII (1931), p. 180 ss.
A. Jolles, *Wege zu Phidias*, 1918.
J. Ilberg, *Asklepios*, « Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. » 1901, parte II, p. 297 ss.
O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (« Relig.-gesch. Vers. u. Vorarb. » VIII 1), 1909.
F. Kutsch, *Attische Heilgötter und Heilheroen* (ibid. XII 3), 1913.
R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, « Philologus », Suppl. XXIII 3, 1931.
U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Isyllos von Epidauros*, 1886.
—, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, 1931/32.
—, *Die griechische Tragödie*, I (1901), III (1906), IV (1923).
—, *Euripides, Herakles*, I-II, 1895[2].
—, *Aristophanes, Lysistrate*, 1927.
—, *Platon*, I-II, 1919.

M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, 1930 [trad. it., Brescia 1961].
W. Schmid, *Probleme aus der sophokleischen Antigone*, « Philologus » LXII (1903), p. 1 ss.
H. Weinstock, *Sophokles*, 1931.
W. Nestle, *Sophokles und die Sophistik*, « Classical Philology » V (1910), p. 129 ss.
—, *Die Entwicklung der griechischen Aufklärung bis auf Sokrates*, « Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. » 1899, II Abt., p. 177 ss.
—, *Kritias*, ibid. 1903, pp. 81 ss., 178 ss.
—, *Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des 5. Jahrh. v. Chr.*, ibid. 1909, p. 1 ss.
—, *Politik und Moral im Altertum*, ibid. 1918, p. 225 ss.
—, *Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen*, ibid. 1921, p. 81 ss.
—, *Intellektualismus und Mystik in der griechischen Philosophie*, ibid. 1922, p. 137 ss.
—, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, 1901.
—, *Der Dualismus des Empedokles*, « Philologus » LXV (1906), p. 545 ss.
—, *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, « Progr. des k. Württ. evang.-theol. Seminars in Schöntal » 1908 (nr. 766).
F. Wipprecht, *Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen*, I, 1902, p. 27 ss.
O. Regenbogen, *Herodot und sein Werk*, « Die Antike » VI (1930), p. 202 ss.
—, *Die Geschichte von Solon und Kroisos*, « Das humanistische Gymnasium » XLI (1930), p. 1 ss.
K. A. Pagel, *Die Bedeutung des aitiologischen Momentes in Herodots Geschichtschreibung*, Diss. Berlin 1927.
P. Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 1893.
P. Masqueray, *Euripide et ses idées*, 1908.
H. Steiger, *Euripides. Seine Dichtung und seine Persönlichkeit* (« Erbe der Alten » V), 1912.
G. Murray, *Euripides and his Age*, 1913 [trad. it., *Euripide e i suoi tempi*, Bari 1932].
E. Bignone, *Empedocle*, 1916.
W. Süss, *Aristophanes und die Nachwelt* (« Erbe der Alten » II-III), 1911.
K. Kock, *Aristophanes und die Götter des Volksglaubens*, « Jahrb. f. klass. Philol. » Suppl. vol. III (1857-60), p. 65 ss.
O. Mössner, *Die Mythologie in der dorischen und altattischen Komödie*, Diss. Erlangen 1907
K. Ziegler, *Die altattischen Komiker und die Volksreligion*, « Festschr. zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau » 1911, p. 440 ss.
R. Pöhlmann, *Sokrates und sein Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit* (« Hist. Bibl. » VIII), 1899.
H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913 [trad. it., Firenze 1943, rist. 1970].
A. Busse, *Sokrates* (« Die grossen Erzieher », a cura di R. Lehmann, VII), 1914.
Chr. Schrempf, *Sokrates. Seine Persönlichkeit und sein Glaube*, 1927.
—, *Menschenloos*, 1900.
A. Harnack, *Sokrates und die alte Kirche*, 1901.

Ed. Spranger, *Sokrates*, « Die Antike » VII (1931), p. 271 ss.
Const. Ritter, *Sokrates*, 1931.
—, *Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und der Menschen zu ihm*, « Archiv f. Rel.-Wiss. » XIX (1916-19), pp. 233 ss., 466 ss.
—, *Platon*, I (1910), II (1923).
P. Friedländer, *Platon*, I (1928), II (1930).
J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, 1928 [trad. it., *Platone educatore*, Bari 1966].
—, *Über Platons Lehre von der Seele*, « Festschr. zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau » 1911, p. 85 ss.
—, *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, « Die Antike » II (1926), p. 235 ss.
—, *Das Problem der Willensfreiheit bei Platon*, « Die Antike » IV (1928), p. 293 ss.
Fr. Bamler, *Das Irrationale bei Platon*, Diss. Erlangen 1916.
O. Wichmann, *Platos Lehre von Instinkt und Genie* (« Kant-Studien » nr. 40), 1917.
E. Lichtenstein, *Platon und die Mystik*, « Deutsche Vierteljahrsschrift f. Lit. und Geistesgesch. » X (1932), p. 93 ss.
W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 [trad. it., *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935, rist. 1968].
O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie* (1911), pp. 255-456.
J. Kärst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 3 voll., 1909.
—, *Die Antike Idee der Ökumene*, 1903.
B. Niese, *Die Welt des Hellenismus* (« Marburger akad. Reden » 3), 1900.
P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (« Handbuch zum Neuen Testament » I 2), 1907.
—, *Christentum und Hellenismus*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1902.
—, Σωτήρ. *Eine religionsgesch. Unters.*, « Z. f. Neut. W. » V (1904), p. 335 ss.
F. Baumgarten, F. Poland, R. Wagner, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1913.
W. Weber, *Der Siegeszug des Griechentums im Orient*, « Die Antike » I (1925), p. 101 ss.
—, *Zwei Untersuchungen zur Geschichte der ägyptisch-griechischen Religion*, « Progr. d. Gymn. Heidelberg » 1911.
—, *Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Virgils* (Beihefte zum « Alten Orient » 3), 1925.
U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Hellenismus und Rom*, in *Reden und Vorträge*, IV (1926), p. 148 ss.
—, *Panaitios*, ibid., p. 190 ss.
—, *Der Rhetor Aristides*, « SB. d. Berliner Ak. d. W. » Philos.-hist. Kl. 1925, p. 333 ss.
—, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, ibid. 1907, p. 272 ss.
E. Lehmann und H. Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte*[2], 1922.
ΠΑΝΘΕΙΟΝ, *Religiöse Texte des Griechentums*, in Verbindung mit G. Kittel und O. Weinreich herausg. von H. Kleinknecht, 1929.
W. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones*, I-II, 1903-5.

G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, 1878.
E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, « Klio » I (1907).
O. Immisch, *Zum antiken Herrscherkult*, in « Das Erbe der Alten » II (1931), p. 20.
V. Ehrenberg, *Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes*, « Die Antike » VII (1931), p. 279 ss.
O. Weinreich, *Antikes Gottmenschentum*, « Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbild. » 1926, p. 633 ss.
—, *Stiftung und Kultfassungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien*, « SB. d. Heidelberger Ak. d. W. » XVI (1919).
—, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, 1919.
—, *Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1921, p. 129 ss.
—, *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1914, p. 597 ss.
—, *Gebet und Wunder* (« Tübinger Beiträge zur Alt.-Wiss. » 5), 1929, p. 169 ss.
E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult*, 1919.
E. Scard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Homonoia*, Oslo 1932.
K. Latte, *Religiöse Strömungen in der Frühzeit des Hellenismus*, « Die Antike » I (1925), p. 146 ss.
O. Crusius, *Die delphischen Hymnen*, « Philologus » LIII (1894).
L. Klein, *Die Göttertechnik in den Argonautika des Apollonios Rhodios*, « Philologus » LXXXVI (1931), pp. 18 ss., 215 ss.
J. Geffcken, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, « Archiv f. Rel.-Wiss. » XIX (1916-1919), p. 286 ss.
—, *Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr.*, 1922.
—, *Kaiser Julianus* (« Das Erbe der Alten » VIII), 1914.
—, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920.
—, *Die Oracula Sibyllina*, herausg. von der Kirchenväterkommission der K. Preuss. Ak. d. W., 1902.
—, *Aus der Werdezeit des Christentums*², 1909.
E. Loch, *Zu den griechischen Grabschriften*, « Festschrift für L. Friedländer » (1895), p. 275 ss.
O. Kern, *Reformen der griechischen Religion*, 1918.
A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, 1893.
—, *Eine Mithrasliturgie*, 1903.
—, *Kleine Schriften*, 1911.
R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904.
—, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906.
—, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, 1907.
—, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³, 1927.
H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, 1930.
—, *Die hellenistische Gestirnreligion* (Beihefte zum « Alten Orient » 5), 1925.
F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Deutsche Ausg. von G. Gehrich, 1910.
—, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, 1896.

F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Deutsche Ausg. von G. Gehrich, 1903.
Th. Eisele, *Die phrygischen Kulte und ihre Bedeutung für die griechisch-römische Welt*, « Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. » 1909, p. 620 ss.
—, *Sabazios*, in W. H. Roscher, *Mythologisches Lexikon*, IV, col. 232 ss.
—, *Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea*, « Archiv f. Gesch. d. Phil. » XVII (1904), p. 29 ss.
H. Hepding, *Attis* (« Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. » I), 1903.
W. Peeck, *Der Isishymnus von Andros*, « Die Antike » VI (1930), p. 324 ss.
A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 1908.
—, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1903.
A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1902.
W. Bousset, *Kyrios Christos* (« Forsch. zur Rel. des A. u. N. Test. » XXI, N. F. IV), 1913.
E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[4], 3 voll., 1901-9.
—, *Die Juden im Bosporanischen Reich und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον *daselbst*, « SB. d. Berliner Ak. d. W. » 1897, p. 200 ss.
Max Weber, *Das antike Judentum*, in *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, III, 1921.
H. J. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandria* (Beiheft zum « Alten Orient » 9), 1926.
F. Stähelin, *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, 1905.
H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Jena 1909.
—, *Die Umwelt des jungen Christentums*, « Die Antike » VIII (1932), p. 254 ss.
E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, 1924.
K. Bornhausen, *Der Erlöser*, 1927.
A. Alföldi, *Der Weltherrscher der vierten Ekloge Virgils*, « Hermes » LXV (1930), p. 369 ss.
W. A. Heidel, *Die Bekehrung im klassischen Altertum mit besonderer Berücksichtigung des Lucretius*, « Z. f. Religionspsychologie » III (1910), p. 1 ss.
F. Steinleitner, *Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, 1913.
F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 1918.
—, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1908, p. 103 ss.
E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben* (« Στοιχεῖα. Stud. zur Gesch. d. antiken Weltbildes u. d. griech. Wissenschaft » II), 1916.
W. Kroll, *Aus der Geschichte der Astrologie*, « Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. » 1901, p. 559 ss.
—, *De oraculis Chaldaicis* (« Breslauer Philol. Abh. » VIII), 1894.
J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*[3], 1898.
A. Brinkmann, *Ein Denkmal des Neupythagoreismus*, « Rhein. Mus. » N. F. LXVI (1911), p. 616 ss.

K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes*, « SB. d. Wiener Ak. d. W. » Philos.-hist. Kl. CCVII 1, 1928.
H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter* (« Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. » N. F. 2), 1913.
S. Lorenz, *De progressu notionis* φιλανθρωπίας, Leipzig 1914.
F. Marx, *Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande*, Bonn 1917.
M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, 1897.
M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (« Das Erbe der Alten » II 14), 1928.
R. Heinze, *Xenokrates*, 1892.
J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte mit krit. u. erkl. Bem. zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit*, 1866.
H. Usener, *Epicurea*, 1887.
J. Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurs* (« Schr. d. Königsberger gel. Ges. » IV), 1927, p. 1 ss.
—, *Das Weltbürgertum in der Antike*, « Die Antike » II (1926), p. 177 ss.
P. Barth, *Die Stoa*, 3ª e 4ª ed., 1922.
R. v. Scala, *Die Studien des Polybios*, I, 1890.
R. Laqueur, *Polybios*, 1913.
C. Wunderer, *Polybios. Lebens- und Weltanschauung aus dem 2. vorchristl. Jahrhundert* (« Das Erbe der Alten » II 12), 1927.
K. Reinhardt, *Poseidonios*, 1921.
—, *Kosmos und Sympathie*, 1926.
J. Miller, *Die Beziehungen der Vita Apollonii des Philostratos zur Pythagorassage*, « Philologus » LI (1892), p. 137 ss.
E. Meyer, *Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos*, « Hermes » LII (1917), p. 371 ss.
H. v. Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, 1898.
H. Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius. Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dion von Prusa*, 1905.
R. Hirzel, *Plutarch* (« Das Erbe der Alten » IV), 1912.
A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.
—, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894.
—, *Epiktet und das Neue Testament* (« Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. » X), 1911.
J. Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides* (« Tübinger Beitr. zur Alt.-Wiss. » XII), 1931.
I. Bruns, *Marc Aurel*, in *Vorträge und Aufsätze* (1905), p. 291 ss.
G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I (1907), p. 287 ss.
W. Capelle, *Marc Aurel, Selbstbetrachtungen*, 1932, p. IX ss.
A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, 1907.
M. Wundt, *Plotin*, 1919.
F. Heinemann, *Plotin*, 1921.
D. Fr. Strauss, *Julian der Abtrünnige*, 1847.
G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*, 1907.
R. Asmus, *Kaiser Julians philosophische Werke*, 1908, pp. 131 ss., 176 ss.

AGGIORNAMENTO BIBLIOGRAFICO

a cura di

Giulia Piccaluga

L'opera del Nestle tocca direttamente o indirettamente le questioni di tutta la storia della religione greca, ma tutte da un punto di vista particolare: quello della *religiosità*. Nell'aggiornamento bibliografico non era dunque il caso di segnalare le innumerevoli pubblicazioni dell'ultimo quarantennio sulla religione greca, né d'altra parte di limitarsi alle relativamente poche opere che si occupano esclusivamente della religiosità. Il criterio adottato è semplicemente quello di indicare per ogni complesso di argomenti qualche lettura piú recente che serva ad ampliare, approfondire o eventualmente a porre sotto una luce nuova le cognizioni che il lettore attinge all'opera del Nestle.

Religiosità greca in generale. — M. P. Nilsson, *Greek Piety*, Oxford 1948; K. Bachmann, *Der Mensch und die Götter. Betrachtung zur griechischen Religiosität*, Urach Port 1948; A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles 1960[2] (1ª ed. 1954); J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962; R. Crahay, *Structure politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique*, in « Diogène », XLI (1963), pp. 53-71; M. Erb, *Porosis und Ate*, Diss. Tübingen 1964; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965; R. Schaerer, *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*, Louvain 1965; W. Fahr, θεοὺς νομίζειν. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim 1969; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (trad. it., Firenze 1970). Ma cfr. anche le opere sulla religione greca, che trattano anche della religiosità: L. Gernet - A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. II (1935), vol. III (1938); K. Kerényi, *Die antike Religion*, Zürich 1952[3] (1ª ed., Amsterdam 1941-42; 2ª ed. italiana: *La religione antica*, Roma 1951; trad. franc., Genève

1957); J. Rudhart, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, I, 1955²; II, 1961² (1ª ed. 1941; II 1950); J. Defradas, *La Grèce* (« Religions du monde », X), Paris 1963; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, London 1965; R. Crahay, *La religion des Grecs*, Bruxelles 1966; E. Des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969; U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1970⁶; F. Vian, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (« Histoire des Religions », I), Paris 1970, pp. 489-577; M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972² (anche per gli argomenti seguenti).

Religiosità preellenica (cfr. Prefazione all'edizione italiana, p. XI). — D. Isaac, *L'évolution du sentiment religieux dans les civilisations préhelléniques*, in « Revue des Études Grecques », XLVI (1933), p. 284 ss.; W. Schubart, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, in « Der Alte Orient » XXXV 2 (1937); A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley 1942; A. M. Baudo Zanaldi, *Travestimenti rituali dal minoico all'arcaismo greco*, in « Rendiconti dell'Istituto lombardo » LXXXVIII (1952), pp. 177-222; W. K. C. Guthrie, *Early Greek Religion in the Light of the Decipherment of Linear B*, in « Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London » VI (1959), pp. 35-46; Ch. Picard, *La formation du polythéisme hellénique... Éléments orientaux de la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 163-171; U. Mann, *Minoische Tragödie*, in « Antaios » IV (1962), pp. 277-308; H. van Effenterre, *Politique et religion dans la Crète minoenne*, in « Revue Historique » CCXXIX (1963), pp. 1-18; J. L. Caskey, *Crises in the Minoan-Mycenean World*, in « Proceedings of the American Philosophical Society » CXIII (1969), pp. 433-449. Sulla religione preellenica: A. V. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley-Los Angeles 1942; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano-Messina, I, 1942; II, 1945; Ch. Picard, *Les religions préhelléniques* (in Brillat et Aigrain, *Histoire des religions*, Paris 1955); M. H. Rocha Pereira, *Frühhellenische Vorstellungen*, in « Das Altertum » VI (1960), p. 204 ss.; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962; W. F. Hamdorf, *Griechische Kultpersonificationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz 1964; O. Carruba, *Athena e Ares preellenici*, in « Atti e Memorie del I Congresso internazionale di Micenologia », Roma 1967, II, pp. 932-943; A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, p. 292 ss.; F. Vian, *La religion de la Crète minoenne et de la Grèce achéenne* (« Histoire des religions » I), Paris 1970, pp. 462-487.

Omero. — J. Th. Beckmann, *Das Gebet bei Homer*, Diss. Würzburg 1932; G. M. Calhoun, *Homer's Gods: Myth and Märchen*, in « American Journal Philol. » LX (1939), p. 1 ss.; E. Bickel, *Homer*, Bonn 1942; W. F. Otto, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, New York 1954; O. Falsirol, *Problemi omerici di psicologia e di religione alla luce dell'etnologia*, in « Rivista di etnografia » XI-XII (1958), p. 7 ss.; H. Gallop, *Die Verwandlung der archaischen Götterwelt in die Götter Homers*, Wien 1958; F.R. Earp, *The Gods of Homer*, in « Greece and Rome », II ser., VI (1959), p. 42 ss.;

K. Maròt, *Die Anfänge der griechischen Literatur. Vorfragen*, Budapest 1960; J. Golega, *Der homerische Psalter*, Ettal 1960; R. Beny, *A Time of Gods*, New York 1962; I. Markis, *Homère et sa poésie*, Moskva 1962; I. Trencsényi-Waldapfel, *Homéros*, Budapest 1964; F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino 1965; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1965; A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, Paris 1966; A. Lesky, voce *Homeros*, in Pauly-Wissowa, Suppl. X-XI, Stuttgart 1967-68; J. A. Russo, *Homer against his Tradition*, in « Arion » VII (1968), pp. 275-295; A. Dihle, *Homer-Probleme*, Opladen 1970; P. Vivante, *The Homeric Imagination*, Indiana 1971.

Religione olimpica. — B. Snell, *Der Glaube an die olympischen Götter* (in H. Berve, *Das neue Bild der Antike*, I, Leipzig 1942); J. Wiesner, *Olympos*, Nieder-Ramstadt 1960; C. Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris 1962; U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra*, in « Studi e Materiali di storia delle religioni » XXXV (1964), pp. 161-193; L. Séchan-P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966; E. G. Suhr, *Before Olympos*, New York 1967.

Zeus. — M. P. Nilsson, *Vater Zeus*, in « Archiv für Religionswissenschaft » XXXV (1938), p. 156 ss.; R. L. Morus, *Der ewige Zeus*, Hamburg 1955-56; G. H. Gerhardt, *Zeus in den pindarischen Epinikien*, Diss. Frankfurt a. M. 1959; B. Stringfellow, *The Will of Zeus*, Philadelphia 1961; C. Hopkins, *The Canopy of Heaven and the Aegis of Zeus*, in « Bucknell Review » XII/3 (1964); F. W. Beare, *Zeus in the Hellenistic Age*, in « Essays in honour of T. J. Meek », Toronto 1964, pp. 92-113; W. Poetscher, *Zeus Naios und Dione in Dodona*, in « Mnemosyne » XIX (1966), pp. 113-147; H. von Hülsen, *Zeus, Vater der Götter und Menschen*, Mainz 1967; H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967; S. Spyridakis, *Zeus is dead*, in « Classical Journal » LXIII (1968), pp. 337-340; F. Vian, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (« Encyclopédie de la Pléiade », Histoire des religions, I, Paris 1970, p. 504 ss.); H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Calif., 1971.

Moira, fato. — M. P. Nilsson, *Zeus mit dem Schicksalswaage*, in « Bulletin de la Société des Lettres de Lund » 1932-33, p. 3 ss.; C. Bailey, *Fate, Men and Gods*, in « Proceedings of the Classical Assoc. » 1935, p. 7 ss.; W. Ch. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge 1944; U. Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ: *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953; G. B. Pistorio, *Fato e divinità nel mondo greco*, Palermo 1954; P. Ramat, *La figura di Moira in Omero alla luce dell'analisi linguistica*, in « Studi italiani di filologia classica » XXXII (1960), p. 215 ss.; T. Soejima, *Moira in Homeros*, in « Journal of Classical Studies » VIII (1960), p. 20 ss.; H. Schreckenberg, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauches* (« Zetemata » XXXVI), München 1964; M. E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, in « Phoenix » XIX (1965), pp. 285-304; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, London 1965; G. Bordenache, *Nuovi documenti sui culti di Istros in epoca ellenistica*, in « Studii clasice » IX (1967), pp. 143-151; H. O. Schroeder, *Fatum (Heimar-*

mene), in « Reallexikon für Antike und Christentum » VII (1967) pp. 524-636; E. Valgiglio, *Il fato nel pensiero classico antico*, in « Rivista di studi classici » XV (1967), pp. 305-330; P. Ramat, *Omerico* κήρ, in « Actos III Congr. esp. estud. clás. », Madrid 1968, III, pp. 165-175.

Esiodo. — T. A. Sinclair, *Hesiod*, London 1932; P. Philippson, *Die Genealogie als mystische Denkform*, Oslo 1936 (in italiano, nel volume *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949, 40 ss.); W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Diss. Tübingen 1942; B. Snell, *Die Welt der Götter bei Hesiod*, in « Entret. sur l'antiquité classique » I (1954), p. 97 ss.; H. Hein, *Hesiodos' Theogonie als phoinikische Kosmologie*, Hamburg 1956; E. Wuest, *Von den Anfängen des Problems der Willensfreiheit*, in « Rheinisches Museum » CI (1958), p. 75 ss.; S. Accame, *L'invocazione alla Musa e la verità in Omero e in Esiodo*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica » XLI (1963), pp. 257-281; 385-415; M. Détienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles 1964; R. Laurenti, *Esiodo maestro di morale e di economia*, in « Sophia » XXXIII (1965), pp. 84-104; P. Walcott, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966; C. B. Welles, *Hesiod's Attitude toward Labor*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies » VIII (1967), pp. 5-23; R. Merkelbach, *Les papyrus d'Hésiode et la géographie mythologique de la Grèce*, in « Chronique d'Égypte » XLIII (1968), pp. 133-155; C. A. Disandro, *Tránsito dal mythos al logos*, La Plata 1969; J. Blusch, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970; G. B. Edwards, *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Aberdeen 1971.

La mantica, Delfi. — H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford 1939; C. Lanzani, *L'oracolo delfico*, Genova 1940; Th. von Scheffer, *Hellenische Mysterien und Orakel*, Stuttgart 1940; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950; R. Haywood, *The Delphic Oracle*, in « Archaeology » V (1952), p. 110 ss.; P. J. Zerbas, Δελφοὶ καὶ μαντεῖον. Πυθολογία, ἱστορία, μυσταγωγία, Athenai 1953; J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954; G. Klaffenbach, *Das delphische Orakel*, in « Wissenschaftl. Annalen » III (1954), p. 513 ss.; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955; H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956; H. Klees, *Studien zur griechischen Mantik*, Diss. Tübingen 1958; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris 1961; W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Pforzheim 1963; R. Flacelière, *Greek Oracles*, London 1965; M. Benavente, *Trenta y seis oráculos de Apolo delfio*, Madrid 1966; R. O. Saos, *Sobre los oráculos griegos*, in « Revista de estudios clásicos » X (1966), pp. 101-130; N. Van der Blom, *De Y apud Delphos*, in « Hermeneus » XXXIX (1967), pp. 87-90; H. W. Parke, *Greek Oracles*, London 1967; A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, pp. 387-438; P. Vicaire, *Platon et la divination*, in « Revue des Études Grecques » LXXXIII (1970), pp. 333-350.

Culto degli eroi. — G. Méautis, *L'Oedipe à Colone et le culte des héros*, Neuchâtel 1940; M. Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce*, Paris 1942; C. Gatti, *Gli eroi dell'epica omerica*, in « Acme » V (1952), p. 459 ss.;

H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks*, London 1957; A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958; K. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Zürich 1958; J. Sáucher Lasso de La Vega, *Heroe griego y santo cristiano*, La Laguna Univ. 1962 (ed. italiana 1968); R. Merkelbach, *Eine Versreihe aus der Parabase des Heroes des Aristophanes*, in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie » I (1967), p. 161 ss.; A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, cfr. indice analitico; F. Vian, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (« Encyclopédie de la Pléiade », Histoire des Religions, I), Paris 1970, p. 565 ss.

Dèmoni. — M. Untersteiner, *Il concetto di* δαίμων *in Omero*, in « Atene e Roma » XLI (1939), p. 93 ss. (ora in *Scritti minori*, Brescia 1971, p. 117 ss.); P. C. Van der Horst, Δαίμων, in « Mnemosyne » X (1941-42), p. 61 ss.; H. Herter, *Dämonismus und Begrifflichkeit im Frühgriechentum*, in « Lexis » III (1953), p. 226 ss.; G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ, Paris 1957; H. Novak, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon*, Diss. Bonn 1960; M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique*, Paris 1963; F. A. Wilford, Δαίμων *in Homer*, « Numen » XII (1965), pp. 217-232; W. D. Smith, *So-called Possession in Pre-Christian Greece*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association » XCVI (1965), pp. 403-426; D. Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων, Diss. Berlin 1967; F. Vian, in « Encyclopédie de la Pléiade », Histoire des religions, I, Paris 1970, p. 564 ss.

Misteri in generale, Eleusi, Cabiri. — F. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis*, in « Archiv f. Religionswissenschaft » XXXI (1934), p. 77 ss.; M. P. Nilsson, *Die eleusinischen Gottheiten*, in « Archiv f. Religionswissenschaft » XXXII (1935), p. 79 ss.; W. F. Otto, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien*, in « Eranos-Jahrbuch » 1939; S. Eitrem, *Eleusinia*, in « Symbolae Osloenses » XX (1940), p. 130 ss.; W. Koppers, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie*, in « Eranos-Jahrbuch » 1944; V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris 1950[3] (2ª ed. 1938); K. Kerényi, *Mysterien der Kabiren*, nel volume *Geburt der Helena*, Zürich 1945, p. 42 ss. (in italiano, nel volume *Miti e misteri*, Torino 1949); B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1951; B. Hemberg, *Die idaischen Dactylen*, in « Eranos » L (1952), p. 41 ss.; R. Pettazzoni, *Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux*, in « Cahiers d'histoire mond. » II (1954-55), p. 303 ss.; W. V. Uxkull, *Die eleusinischen Mysterien*, 1957; K. Kerényi, *Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien*, in « Paideuma » 1959, p. 69 ss.; G. Méautis, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éleusis*, Paris 1959; G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961; K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; J. G. Hawthorne, *The Mystery Cult of Palaimon*, in « Phrontisterion » III (1964), p. 44 ss.; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965; G. Bruns, *Kabirenheiligtum bei Theben*, in « Archaeologischer Anzeiger » 1967, pp. 228-273; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York 1967; A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, pp. 457-468; F. Vian, *En marge de la cité* (« Encyclopédie de la Pléiade », *Histoire des religions*, I, Paris 1970, p. 550 ss.).

Orfismo, pitagorismo, trasmigrazione delle anime, vegetarianismo. — J. R. Whatmough, *Orphism*, Cambridge 1934; W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart 1934; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Giessen 1935; M. P. Nilsson, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, in « Harvard Theological Review », XXVIII (1935), p. 182 ss.; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley - Los Angeles 1941; K. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Zürich 1950[3] (1ª ed., Berlin 1938); M. N. Durić, *Orphismus und hellenische Philosophie*, in « Živa Antika » II (1952), p. 129 ss.; W. C. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952[2] (1ª ed. 1935); L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955; E. Ehnmark, *Transmigration in Plato*, in « Harvard Theological Review » L (1957), p. 1 ss.; J. Alsina, *Pitagorismo y orfismo*, in « Emerita » XXVII (1959), p. 15 ss.; E. Sewell, *The Orphic Voice*, New Haven 1960; A. Maddalena, *Pitagora sciamano?*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica » XCII (1964), pp. 103-117; O. M. Lee, *Mystic Orpheus*, in « Hesperia » XXXIII (1964), p. 401 ss.; J. H. Croon, *De orphiek*, in « Forum der Letteren » VI (1965), pp. 17-34; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965; I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris 1965; J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, in « Phoenix » Suppl. VII, Toronto 1966; R. Haase, *Neue Forschungen über Pythagoras*, in « Antaios » VIII (1967), pp. 401-420; W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker*, in « Antike und Abendland » XIV (1968), pp. 43-114; R. Melloni-Cuccioli, *Ricerche sul pitagorismo*, Bologna 1969; J. P. Vernant, *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, in « Mito e pensiero presso i Greci », ed. it., Torino 1970, pp. 249-274.

Dioniso. — W. F. Otto, *Dionysos*, Frankfurt a.M. 1933; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1950; L. Gernet, *Dionysos et la religion dionysiaque*, in « Revue des Études Grecques » LXVI (1953), p. 377 ss.; J. Bayet, *Le phénomène religieux dionysiaque*, in « Critique » LXXX (1954), p. 20 ss.; K. Kerényi, *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, Köln 1956; K. Kerényi, *Der frühe Dionysos*, Oslo 1960; F. Matz, Διονυσιακὴ τελετή: *Archaeologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult*, Mainz 1963; R. Turcan, *Du nouveau sur l'initiation dionysiaque*, in « Latomus » XXIV (1965), p. 101 ss.; M. Massenzio, *La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai*, in « Studi e materiali di storia delle religioni » XXXIX (1968), pp. 101-132; M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la « xenia » dionisiaca*, Roma 1970; A. Privitera, *Dioniso in Omero*, Roma 1971.

Culto, giochi, feste, santuari ecc. — H. Thiersch, *Artemis Ephesia*, Berlin 1935; L. Deubner, *Kult und Spiel im alten Olympia*, Leipzig 1936; K. Meuli, *Der Ursprung der olympischen Spiele*, in « Die Antike » XVII (1941), p. 189 ss.; M. Delcourt, *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris 1947; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1956[2] (1ª ed. 1936); E. Des Places, *La prière cultuelle dans la Grèce ancienne*, in « Revue des sciences religieuses » XXXIII (1959), p. 343 ss.; G. Gruher, *Griech. Tempel und Heiligtümer*, München 1961; A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia*

arcaica, Bonn 1961; L. Drees, *Der Ursprung der olympischen Spiele*, Stuttgart 1962; P. Furber, *The Olympic Games*, in « Pegasus » I (1964), pp. 27-29; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965; J. Sarkady, *Die ionischen Feste und die ionische Urgeschichte*, in « Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensis » I (1965), pp. 11-20; W. Rudolph, *Der Sport in der spätantiken Gesellschaft*, in « Forschungen und Fortschritte » XL (1966), pp. 208-210; K. Albert, *Metaphysik des Festes*, in « Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte » XIX (1967), pp. 140-152; Th. Klauser, *Fest, Festankündigung*, in « Reallexikon f. Antike und Christentum » VII (1968), pp. 747-785; A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969.

Pindaro. — H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a.M. 1935; K. Fehr, *Die Mythen bei Pindar*, Zürich 1936; Ch. Picard, *La religion de Pindare et l'esprit des sculptures monumentales autour du Temple de Zeus à Olympia*, in « Bulletin de l'Association Budé » LVIII (1938), p. 3 ss.; O. Becker, *Pindar's Ode vom Glück*, in « Die Antike » XVI (1940), p. 38 ss.; H. Strohm, *Tyche*, Stuttgart 1944; G. Norwood, *Pindar*, Berkeley - Los Angeles 1945; J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955; E. Thummer, *Die Religiosität Pindars*, Innsbruck 1957; G. Perrotta, *Pindaro*, Roma 1959; G. Nebel, *Pindar und die Delphik*, Stuttgart 1961; G. Méautis, *Pindare le Dorien*, Neuchâtel 1962; D. McGibbon, *Metempsychosis in Pindar*, « Phronesis » IX (1964), pp. 5-11; C. B. Welles, *Pindar's Religion and the Twelfth Pythian Ode*, in « Yale Classical Studies » XIX (1966), pp. 77-100; G. Pini, *Correzioni di miti in Pindaro*, in « Vichiana » IV (1967), pp. 339-382; G. Ch. Starr, *Pindar and the Greek Historical Spirit*, in « Hermes » XCV (1967), pp. 393-403; A. Moraglia, *L'oltretomba in Pindaro*, in « Rivista di studi classici » XVI (1968), pp. 107-114; N. Felson Walter, *An Analysis of Cumulative, Figurative and Structural Effects in Pindar*, New York 1969; J. O'Neill, *Pindar's Use of Myth in the Victory Odes*, Stanford University 1970.

Solone. — C. M. A. Van der Oudenrijn, *Solon's System of Property-Classes once more*, in « Mnemosyne » ser. 4, V (1952), p. 19 ss.; K. Hoenn, *Solon, Staaatsmann und Weiser*, Wien 1956² (1ª ed. 1948); L. Guidobaldi, *Solone poeta*, Firenze 1956; A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958; G. Ferrara, *La politica di Solone*, Napoli 1964; G. M. R. Starzybski, *Solon, estadista y poeta*, « Boletín de Estudios clásicos » VI (1967), pp. 75-90; F. Wehrli, *Zur politischen Theorie der Griechen*, in « Museum Helveticum » XXV (1968), 214-225; P. Kanellopoulos, *Five Men - Five Centuries*, London 1971.

La tragedia: Eschilo. — K. Ziegler, s.v. *Tragoedie*, in Pauly-Wissowa; G. Méautis, *Eschyle et la trilogie*, Paris 1936; W. Nestle, *Menschliche Existenz und politische Erziehung in den Tragoedien des Aischylos*, Stuttgart 1934; R. Cantarella, *Eschilo*, Firenze 1941; M. Untersteiner, *Le origini della tragedia*, Milano 1942; G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, London 1946² (1ª ed., 1941; trad. it., *Eschilo e Atene*, Torino 1949); K. Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949; H. D. F. Kitto, *The Idea of God in Aeschylus and Sophocles*, in « Entret. sur l'Antiquité Classique » I (1954),

p. 169 ss.; J. de Romilly, *La crainte et l'angoisse dans le theâtre d'Eschyle*, Paris 1958; W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aeschylos*, Diss. Tübingen 1959; M. Untersteiner, *Il mondo di Eschilo*, in « Dioniso » XXXIV (1960), p. 10 ss.; P. R. Schulz, *Göttliches und menschliches Handeln bei Aischylos*, Diss. Kiel 1962; V. Citti, *Il linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*, Bologna 1963; A. Rivier, *Eschyle et le tragique*, in « Études de lettres » VI (1963), pp. 73-112; W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*, Diss. Tübingen 1964; A. Brelich, *Aspetti religiosi del dramma greco*, in « Dioniso » XXXIX (1965), pp. 3-15; L. Golden, *In Praise of Prometheus. Humanism and Rationalism in Aeschylean Thought*, Chapel Hill 1966; A. Wartelle, *Poète grec et prophète d'Israël: Eschyle et Isaïe*, in « Bulletin de l'Association G. Budé » 1967, pp. 373-384; J. P. Guépin, *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam 1968; Q. Cataudella, *Saggi sulla tragedia greca*, Messina 1969.

I primi filosofi. — P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1943; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947 (trad. it.: *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961); F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, in « Philosophical Quarterly » II (1952), p. 97 ss.; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 1957; G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1958²; E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* (ed. ital. con ampi aggiornamenti), Parte I, voll. I (Firenze 1951³), II (1950²), III (1967, a cura di G. Reale), IV (1961), V (1969, a cura di A. Capizzi); S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1962; S. Luria, *Anfänge griechischen Denkens*, Berlin 1963; C. J. Classen, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie*, in « Studium Generale », Zeitschrift f. Einheit der Wissenschaften, XVIII (1965), pp. 97-116; J.-M. Paisse, *Les rapports de Platon et de la philosophie présocratique*, in « Les études classiques » XXXIV (1966), pp. 321-339; C. Lan Eggers, *Sobre el problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia*, in « Anales de filología clásica » X (1966-67), pp. 5-67; J. Brun, *Les présocratiques*, Paris 1968; K. Hildebrandt, *Frühe griechische Denker*, Göttingen 1968; J. D. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, I: « The Beginnings of Philosophy », New York 1970; H. Flashar e altri autori, *Studien zur antiken Philosophie*, I, Amsterdam 1971.

I dodici dèi. — O. Weinreich s. v. *Zwölfgötter*, in W. H. Roscher, *Lexikon d. gr. u. röm. Mythologie*; Ch. Seltman, *The Twelve Olympians*, London 1952 (1964³); E. Des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, p. 69 ss.

Asclepio. — E. J. L. Edelstein, *Asclepius*, Baltimore 1945; H. Grégoire, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Bruxelles 1950; K. H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster 1953; K. Kerényi, *Der göttliche Arzt*, Darmstadt

1956[2] (1ª ed. Basel 1948; in inglese: *Asklepios, Archetypal Image of the Physician's Existence*, New York 1959); E. D. Phillips, *Asklepios, God of Healing*, in « Irish Journal of Medical Society » 1958, p. 18 ss.; A. T. Vos, *Asklepios en zijn heiligdommen*, in « Hermeneus » XXXIV (1963), pp. 222-238; J. Schonten, *De Slangestaf van Asklepios als symbol van de geneeskunde*, Diss. Leiden 1963; E. H. Ackerknecht, *Das Reich des Asklepios*, Bern 1963; K. V. Golenko - A. N. Šĉeglov, *Il culto d'Asclepio nel Chersoneso taurico* [in russo], in « Dacia » IX (1965), p. 373 ss.; G. D. Hart, *Asclepius, God of Medicine*, in « Canadian Medical Ass. Journal » XCII (1965), pp. 232-236; V. Cilento, *Asclepio*, in « La parola del passato » XXI (1966), pp. 449-459; G. Heiderich, *Asklepios*, Diss. Freiburg 1966; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967; K. Michalowski, *Les deux Asclépios de Néa Paphos*, in « Revue archéologique » 1968, p. 355 ss.

Ippocrate. — M. Pohlenz, *Hippokrates*, Berlin 1938; W. Nestle, *Hippocratica*, in « Hermes » LXXIII (1938), p. 1 ss.; M. Seudrail, *L'art du pronostic dans la médecine hippocratique*, « IIe Congr. Intern. de Médecine hipp. » 1954, p. 54 ss.; G. Goedan, *Christus und Hippokrates. Gemeinsame Zentralprobleme in Medizin und Theologie*, Stuttgart 1958; W. Capelle, *Hippokrates, der wahre Arzt*, Zürich 1959; F. Hüffmeier, *Phronesis in den Schriften des Corpus Hippokraticum*, in « Hermes » LXXXIX (1961), p. 51 ss.; F. Perazzi, *Ippocrate*, Torino 1961; G. Brătescu, *L'hippocratisme et sa révision dans l'antiquité*, in « Studii clasice » V (1963), pp. 43-67; M. Martiny, *Hippocrate et la médecine*, Paris 1964; R. Joly, *Hippocrate*, Paris 1965; R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique*, Paris 1966; F. Kundlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates*, Zürich 1967; B. Alexanderson, *Textkritischer Kommentar zum hippokratischen Prognostikon*, Stockholm 1968.

Rapporti con l'oriente, divinizzazione dell'uomo. — Th. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks*, Columbia Univ. Press 1935; S. Dow, *The Egyptian Cults in Athens*, in « Harvard Theological Review » XXX (1937), p. 183 ss.; O. Weinreich, *Menekrates Zeus*, Stuttgart 1933; L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ, Wien 1935-36; F. Taeger, *Zur Vergötterung des Menschen im Altertum*, in « Zeitschrift f. Kirchengeschichte », 1942, p. 3 ss.; A. Lanmonier, *Yoga hellénique*, in « Annales de la Faculté des Lettres de Toulouse » II (1952), p. 17 ss.; H. Ingholt, *Parthian Sculptures from Hatra. Orient and Hellas in Art and Religion*, in « Memoirs of Connect. Academy of Arts and Sciences » XII (1954); *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, in « Travaux du Centre d'Études d'Histoire des religions de Strasbourg », Paris 1960; E. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu*, in « Études et Commentaires » LI (1964); B. C. Dietrich, *Some Eastern Traditions in Greek Thought*, in « Acta classica » VIII (1965), pp. 11-30; E. R. Witt, *Isis-Hellas*, in « Proceedings of the Cambridge Philological Society » XII (1966), pp. 48-69; H. Herter, *Griechenland und Orient*, in «Archiv f. Soziologie und Ethik» X (1967-68), pp. 49-60; D. D. Dietrich, *Die Ausbreitung der Alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und*

Horus in griechisch-römischer Zeit, in « Das Altertum » XIV (1968), pp. 201-211; J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient ancien*, Paris 1969; D. Schlumberg, *L'Orient hellénisé*, Paris 1970.

Culto dei morti, oltretomba. — R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942; W. Jaeger, *The Greek Ideas of Immortality*, in « Harvard Theological Review » LII (1959), p. 135 ss.; J. P. Vernant, *Le Kolossos* (Atti del colloquio organizzato dal Centre de recherches de psychologie comparative, Royomont 12-15 aprile 1962); J. Timme, *Die Stele des Hegeso als Zeugnis des attischen Grabkultes*, in « Antike Kunst » VII (1964), pp. 16-29; M. C. Naddei, *L'immortalità dell'anima nel pensiero dei Greci*, in « Sophia » XXXIII (1965), pp. 272-300; S. G. F. Brandon, *The Judgement of the Dead*, London 1967; M. Andronikos, *Totenkult*, Göttingen 1968; J. P. Vernant, *Il fiume Amelēs e la meletē thanatou*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, ed. ital., Torino 1970 (1ª ed. francese, Paris 1965), pp. 67-81; A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube*, New York 1970.

Senofonte. — R. Walzer, *Sulla religione di Senofonte*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », ser. II, vol. V (1936), p. 17 ss.; J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris 1953; É. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957; O. Reverdin, *Crise spirituelle et évasion*, in « Grecs et barbares », Genève 1962, pp. 83-120; M. Orisan, *La pensée économique dans la Grèce ancienne*, Bucuresti 1964; H. D. Westlake, *Individuals in Xenophon*, in « Hellenica. Bulletin of the John Rylands Library » XLIX (1966), pp. 246-269; H. R. Breitenbach, *Xenophon von Athen*, in « Pauly-Wissowa » IX A2 (1967), col. 1569-2052; S. Taragna Novo, *Economia ed etica nell'« Economico » di Senofonte*, Torino 1968; L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourses*, Cornell Univ. Press 1971.

Pericle. — G. De Sanctis, *Pericle*, Milano 1944; L. Homo, *Périclès*, Paris 1954; C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens*, Manchester 1955; W. Poetscher, *Die perikleische Kultur*, in « Gymnasium » LXV (1958), p. 490 ss.; C. A. Robinson jr., *Athens in the Age of Perikles*, Oklahoma 1959; R. Warner, *Pericles the Athenian*, Boston 1963; F. J. Frost, *Pericles, Thucydides... and Athenian Politics before the War*, in « Historia » XIII (1964), pp. 385-399; A. E. Raubitschek, *The Peace Policy of Perikles*, in « American Journal of Archaeology » LXIX (1965), p. 174 ss.; V. Burr, *Perikles*, in « Platon » XVIII (1966), pp. 279-287; H. D. Meyer, *Thukydides Melesios und die oligarchische Opposition gegen Perikles*, in « Historia » XVI (1967), pp. 141-154; J. H. Schreiner, *Aristotle and Perikles*, in « Symbolae Osloenses », Suppl. XXI (1968); Fr. Schachermeyr, *Perikles*, Stuttgart 1969; M. Nouhaud, *Panorama du siècle de Périclès*, Paris 1970; C. M. Bowra, *Periclean Athens*, Princeton 1971.

Alcibiade. — J. Hatzfeld, *Alcibiadès*, Paris 1951; S. Luria, *Alkibiades*, in « Meander » XV (1960), p. 217 ss.; J. F. Talbot, *Aristophanes and Alcibiades*, in « Classical Bulletin » XXXIX (1963), pp. 65-68; M. F. McGregor,

The Genius of Alkibiades, in « Phoenix » XIX (1965), pp. 27-50; L. Séchan, *Deux grandes figures athéniennes: Thucydide, Alcibiade*, in « Revue des Études Grecques » LXXIX (1966), pp. 482-494; R. Seager, *Alcibiades and the Charge of Aiming at Tyranny*, in « Historia » XVI (1967), pp. 6-18; W. Liebeschmetz, *Thucydides and the Sicilian Expedition*, in « Historia » XVII (1968), pp. 289-306.

Sofocle. — J. A. Moore, *Sophocles and areté*, Cambridge 1938; C. M. Bowra, *Sophoclean « Orthodoxy » in the « Philoctetes »*, in « American Journal of Philology » 1949, p. 273 ss.; J. C. Opstelten, *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam 1952; D. Mayor, *La hybris en el estásimo II de Edipo Rey*, « Humanidades » VII (1955), p. 94 ss.; H. Diller, *Menschendarstellung und Handlungsführung bei Sophokles*, in « Archaeologischer Anzeiger » VI (1957), p. 157 ss.; A. Maddalena, *Sofocle*, Torino 1959; B. Wiśniewski, *Sophocle et le pythagorisme*, in « Symbolae Osloenses » XXXVIII (1963), pp. 84-93; L. Eldredge, *Sophocles, Protagoras and the Nature of Greek Culture*, in « Antioch Rev. » XXV (1965), pp. 8-12; G. Butaye, *Les dieux et le bonheur dans les tragédies de Sophocle*, in « Les études classiques » XXXIV (1966), pp. 97-114; H. Musurillo, *The Light and the Darkness: Studies in the Dramatic Poetry of Sophocles*, Leiden 1967; D. Butaye, *La fragilité du bonheur humain dans les tragédies de Sophocle*, in « Les études classiques » XXXVI (1968), pp. 97-124; G. Ronnet, *Sophocle poète tragique*, Paris 1969; G. Germain, *Sophocle*, Paris 1969; Ph. Vellacott, *Sophocles and Oedipus*, London 1971; E. Lévy, *Le problème du pouvoir dans le théâtre de Sophocle*, in « Bulletin de l'Association G. Budé » 1971, pp. 59-66.

Erodoto, gelosia degli dèi. — S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law in Athens*, London 1933; M. Pohlenz, *Herodot*, Leipzig 1937; J. L. Myres, *Herodotus Father of History*, Oxford 1953; M. Poetscher, *Götter und Gottheit bei Herodot*, in « Wiener Studien » LXXI (1958), p. 5 ss.; G. Bernagozzi, *La storiografia greca dai logografi ad Erodoto*, Bologna 1960; A. Selincourt, *The World of Herodotus*, London 1962; F. Heible, *Herodot und die Wahrheit*, Diss. Tübingen 1963; L. Huber, *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodot*, Diss. Tübingen 1963; H. Klees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher*, Tübingen 1964; J. Kirchberg, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen 1965; H. R. Breitenbach, *Herodotus pater historiae*, in « Schweizerische Zeitschrift f. Geschichte » XVI (1966), pp. 465-500; K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I: *Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlin 1967; H. F. Bornitz, *Herodot-Studien*, Berlin 1968; Ch. W. Fornara, *Herodotus: an Interpretative Essay*, New York-London 1971.

Euripide. — A. Rivier, *Le tragique d'Euripide*, Lausanne 1944; R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysos*, Cambridge 1954; D. J. Conacher, *Religious and Ethical Attitudes in Euripides' Suppliants*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association » LXXXVII

(1956), p. 8 ss.; A. Frenkian, *Les dieux dans la conception d'Euripide*, in « Studii de Liter. Univ. Bucuresti » 1956, p. 141 ss.; A. Garzya, *Pensiero e tecnica drammatica in Euripide*, Napoli 1962; J. Alsina, *Eurípides y la crisis de la conciencia helénica*, in « Estudios clásicos » VII (1962-63), pp. 225-253; J. C. Kamerbeek, *Prophecy and Tragedy*, in « Mnemosyne » XVIII (1965), pp. 29-40; F. Biondolillo, *Ontologismo e pessimismo nell'antica tragedia greca*, in « Dioniso » XXXIX (1965), pp. 280-284; A. Garzya, *Technische Neuerung und moralisches Anliegen im Theaterwerk des Euripides*, in « Das Altertum » XIII (1967), pp. 195-205; D. J. Conacher, *Euripidean Drama*, Toronto 1967; Chr. Chronik, *Göttlicher Anspruch und menschliche Verantwortung bei Euripides*, Diss. Kiel 1967; S. Barlow, *The Imagery of Euripides*, 1971; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.

Aristofane. — V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, Oxford 1951 (trad. ital.: *L'Atene di Aristofane*, Firenze 1957); G. W. Elderkind, *Mystic Allusion in the Frogs of Aristophanes*, Princeton 1955; J. Duchemin, *Recherche sur un thème aristophanien et ses sources religieuses*, in « Les études classiques » XXV (1957), p. 273 ss.; G. Clerici, *La commedia attica antica nella critica di Aristofane*, in « Dioniso » XXI (1958), p. 95 ss.; V. H. Debidonz, *Aristophane*, Paris 1962; F. Ballotto, *Saggio su Aristofane*, Messina 1963; C. H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge 1964; F. M. Pontani, *Sopravvivenza di Aristofane in Grecia*, in « Dioniso » XXXIX (1965), pp. 380-389; Th. Gelzer, *Dionysisches und Phantastisches in der Komödie des Aristophanes*, Berlin 1966; N. N. Dracoulidès, *Psychanalyse d'Aristophane*, Paris 1967; W. Kraus, *Ragioni strutturali e ragioni storiche nella commedia di Aristofane*, in « Atene e Roma » XIII (1968), pp. 109-124; A. Brelich, *Aristofane: commedia e religione*, in « Acta classica Univ. scient. Debrecen » V (1969), pp. 21-30.

Platone. — F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca 1942; O. Reverdin, *La religion dans la cité platonicienne*, Paris 1945; J. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris 1949; L. Edelstein, *The Function of the Myth in Plato's Philosophy*, in « Journal Hist. of Ideas » 1949, p. 463 ss.; G. Méautis, *Platon vivant*, Paris 1950; N. I. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden 1951; A. Manno, *Il teismo in Platone*, Napoli 1955; J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, Basel 1955² (1ª ed. 1946); J. Van Camp - P. Canart, *Le sens du mot* θεῖος *chez Platon*, Louvain 1956; A. Diès, *Le dieu de Platon*, in « Mélanges Maurion » 1957, p. 61 ss.; S. Eitrem, *Götter und Daimonen. Einige Bemerkungen zu Platon Phaidr. 246 E*, in « Symbolae Osloenses » XXXIV (1958), p. 39 ss.; W. G. Rabinowitz, *Platonic Piety*, in « Phronesis » III (1958), p. 109 ss.; G. K. Feibleman, *Religious Platonism*, London 1959; J. E. Rexine, *Religion in Plato*, New York 1959; J. Luccioni, *Plato's Religious Experience*, in « Hermatena » XCVI (1962), pp. 73-91; M. Legido López, *El problema de Dios en Platón*, Salamanca 1963; J. Souilhé, *La philosophie religieuse de Platon*, in « Archives de Philosophie » XXVI (1967), pp. 227-275; F. Romano, *Logos e Mythos nella psicologia di Platone*, Padova 1964; R. L. Patterson, *Plato on Immortality*, University Park, Pennsylvania 1965; H. Perls, *Plato, seine*

Auffassung vom Kosmos, Bern 1966; G. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris 1967; Z. J. Czarnecki, *Religion et société dans la pensée de Platon*, Warszawa 1968; J. Kube, Τέχνη *und* Ἀρετή, Berlin 1969; A. Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Padova 1970; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris 1971[2]; H. Gundert, *Dialog und Dialektik zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971. Sull'*Epinomis*: E. Des Places, *La portée religieuse de l'Épinomis*, in « Revue des Études Grecques » L (1937), pp. 321 ss.; H. Raeder, *Platons Epinomis*, in « Dansk. Vidensk. Selsk. » Hist.-Phil. Meded. XXVI 1 (1938); B. L. Van der Waerden, *Grosse Terz, Oktave und Harmonie*, in « Museum Helveticum » XVII (1960), p. 111 ss.; L. Schmidt, *Mass und Harmonie*, in « Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς » XV (1964-65), pp. 514-586; O. Specchia, *Platone, Epinomis 975 E 1-5*, in « Vichiana » II (1965), p. 197 ss.; H. Lier, *Untersuchung zur Epinomis*, Diss. Marburg 1966; E. Doent, *Platons Spätphilosophie und die Akademie*, Wien 1967.

Aristotele. — W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923 (trad. it., Firenze 1935); D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1952; R. Schneider, *Seele und Sein*, Stuttgart 1957; A. Diener, *Gott und die Zeit bei Aristoteles*, in « Kant-Studien » L (1958-59), p. 273 ss.; J. H. Feibleman, *Aristotle's Religion*, in « Hibbert Journal » LVII (1958-59), p. 128 ss.; W. J. Verdenius, *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion*, in « Phronesis » V (1960), p. 56 ss.; S. Mañero, *Función del mito y de la creencia religiosa en la teología de Aristóteles*, in « Revue philosophique de Louvain » XX (1961), pp. 281-317; A. Manno, *Il problema di Dio in Aristotele*, Napoli 1962; W. J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1963; E. K. Specht, *Das ontologische Problem*, in « Kant-Studien » LV (1964), pp. 102-118; J. Vanier, *Le bonheur, principe et fin da la morale aristotélicienne*, Paris 1965; I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966; C. Kirwan, *Logic and the Gods in Aristotle*, in « Philos. Quart. » XVII (1967), pp. 97-114; G. E. R. Lloyd, *Aristotle*, Cambridge 1968; W. Poetscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden 1970; Aristotele, *Della filosofia*, a cura di M. Untersteiner, Roma 1963.

Ellenismo in generale. — W. Schubart, *Die religiöse Haltung des Frühhellenismus*, Leipzig 1937; A.-J. Festugière, *Le mond gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris 1935; H. Mattingly, *The Later Paganism*, in « Harvard Theological Review » XXXV (1948), p. 171 ss.; C. Schneider, *Die griechischen Grundlagen der hellenischen Religionsgeschichte*, in « Archiv f. Religionswissenschaft » XXXVI (1939), p. 300 ss.; M. Rostovtzeff, *Social and Economical History of the Hellenistic World*, Oxford 1941 (trad. it., voll. I-II, Firenze 1966-73; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch f. den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg i. B. 1943; P. Boyancé, *La religion grecque aux époques hellénistique et romaine*, in « Revue des Études Anciennes » LIV (1952), p. 387 ss.; J. Alsina Clota, *La religión helenística*, in « Helmantica » VI (1955), p. 387 ss.; A. B. Ranović, *Der Hellenismus und seine geschichtliche Rolle*, Berlin 1958; M. Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, New York 1959; A. J. Toynbee,

Hellenism. The History of a Civilisation, Oxford 1959; S. Barr, *The Will of Zeus. A History of Greece from the Origins of Hellenic Culture to the Death of Alexander*, London 1962; C. B. Welles, *Die hellenistische Welt* (« Propyläen, Weltgeschichte » III, Berlin 1962, pp. 401-571); M. Erb, *Porosis und Ate*, Diss. Tübingen 1964; A. H. M. Jones, *The Hellenistic Age*, in « Past and Present » XXVII (1964), pp. 3-22; C. B. Welles, *Greek Liberty*, in « The Journal of Juristic Papyrology » XV (1965), pp. 29-47; Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy 1966; F. Altheim, *Der Hellenismus in Mittelasien*, Darmstadt 1968; J. G. Bury e altri autori, *The Hellenistic Age*, New York 1970; J. Charbonneaux e altri autori, *Grèce hellénistique*, Paris 1970.

Alessandro il Grande, culto del monarca ecc. — C. W. MacEwan, *The Oriental Origin of the Hellenistic Kingship*, Chicago 1934; U. Wilcken, *Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes*, in « Sitzungsberichte Akad. zu Berlin » 1938, p. 298 ss.; F. Taeger, *Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*, in « Hermes » LXXII (1937), p. 355 ss.; C. A. Robinson, *Alexander's Deification*, in « American Journal of Philology » LXIV (1943), p. 286 ss.; F. Oertl, *Zur Ammonssohnschaft Alexanders*, in « Rheinisches Museum » LXXXIX (1940), p. 66 ss.; W. Tarn, *Alexander the Great*, Cambridge 1948; J. Tondriau, *Alexandre le Grand assimilé à différentes divinités*, in « Revue de Philologie » 1949, p. 41 ss.; G. Messina, *L'apoteosi del sovrano dopo Alessandro*, in « Civiltà cattolica » VII (1956), p. 58 ss.; L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris 1957; F. Hampl, *Alexander der Grosse*, Göttingen 1958; A. Daskalakis, Ὁ μέγας Ἀλέξανδρος καὶ ὁ ἑλληνισμός, Athenai 1963; B. Lifshitz, *Sur le culte dynastique des Séleucides*, in « Revue Biblique » LXX (1963), pp. 75-81; C. Egger, *Der Theos Epiphanes in der spätantiken Kunst*, in « Antaios » V (1963-64), pp. 437-447; articoli di vari autori in « Greece and Rome » XII (1965); J. W. Suyder, *Alexander the Great*, New York 1966; P. Bamm, *Alexander der Grosse*, München 1967; A. Daskalakis, *La déification d'Alexandre le Grand en Égypte et la réaction en Grèce*, in « Studii clasice » IX (1967), pp. 93-105; C. G. Thomas, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, in « Classical Journal » LXIII (1968), p. 258 ss.; J. Nacy Burich, *Alexander the Great*, Kent (Ohio) 1970.

Commedia neoattica. — G. Murray, *Ritual Elements in New Comedy*, in « Classical Quarterly » XXXVII (1943), p. 46 ss.; A. Bellessort, *Athènes et son théâtre*, Paris 1954; A. Pastorino, *Aspetti religiosi del « Dyskolos » di Menandro*, in « Menandrea » 1960, p. 79 ss.; I. Trencsényi-Waldapfel, *Menandros*, Budapest 1964; G. Corbato, *Studi menandrei*, Udine 1965; F. Ballotto, *Introduzione a Menandro*, Milano 1966; G. Davenport - D. Parker, *Two Faces of Comedy*, in « Arion » VI (1967); V. G. Stephens, *Political Figures in Later Comedy*, Diss. Yale Univ. 1968; T. B. L. Webster, *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester 1970².

Alessandria, Pergamo. — E. Visser, *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandria*, Amsterdam 1938; E. Ohlemutz, *Die Kulte und die Heiligtümer*

der Götter in Pergamo, Diss. Giessen 1940; E. Schmidt, *Le grand autel de Pergame*, Paris 1962; G. Delling, *Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon*, in « Novum Testamentum » VII (1964), pp. 346-354; M. Moebius, *Alexandria und Rom*, München 1964; B. Segall, *Alexandria und Tarent*, in « Archaeologischer Anzeiger » LXXX (1965), pp. 553-588; A. Alföldi, *Die Alexandrinischen Götter*, in « Jahrbuch f. Antike und Christentum » VIII-IX (1965-66), pp. 53-87; J. Schwartz, *Die Rolle Alexandrias bei der Verbreitung orientalischen Gedankenguts*, in « Zeitschrift f. Papyrologie und Epigraphik » I (1967), pp. 197-217.

L'oltretomba. — F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949; G. Pfanmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen*, Basel 1953; J. P. Vernant, *Il fiume Amelēs e la meletē thanatou*, in « Revue philosophique » 1960, pp. 163-179; M. C. Naddei, *L'immortalità dell'anima nel pensiero dei Greci*, in « Sophia » XXXIII (1965), pp. 272-300; J. M. Blázquez-Martínez, *Aportaciones al estudio del simbolismo funerario del huevo y granada en las creencias populares de las antiguas religiones mediterráneas*, in « Rev. de dialectología y tradiciones pop. » XXIII (1967), pp. 132-166; M. D'Avino, *Gli antichi e la morte*, Napoli 1968; M. Andronikos, *Totenkult*, Göttingen 1968; W. F. J. Knight, *Elysion. Ancient Greek and Roman Beliefs concerning the After Death*, London 1970; A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube*, New York 1970.

Misteri ellenistici, orientali. — S. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich 1937; W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius*, Berlin 1938; Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prag 1940; A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, in « Mnemosyne » ser. 4, V (1952), p. 117 ss.; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, in « Acta inst. Athen. Regni Sueciae », ser. 8, Lund 1957; *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, in « Travaux du Centre d'Études sup. d'histoire des religions de Strasbourg », Paris 1960; M. Floriani-Squarciapino, *I culti orientali a Ostia*, Leiden 1962; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962; M. J. Vermaseren, *Mithras*, London 1963; M. J. Vermaseren, *Mithras: Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965; A. Boehlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968; D. Dietrich, *Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter*, in « Das Altertum » XIV (1968), pp. 201-211; R. Bloch, *Les religions orientales* (« Encyclopédie de la Pléiade », Histoire des religions, I), p. 919 ss., Paris 1970.

Giudaismo. — E. R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven 1935; R. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, New York 1949; R. Pfeiffer, *Il giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma 1951; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im I. und II. Jahrhundert*, Gütersloh 1954; A. Chouraqui, *Histoire du Judaïsme*, Paris 1957; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959; I. Epstein, *Judaism. A Historical Presentation*, London 1959;

J. Parkes, *The Foundation of Judaism and Christianity*, London 1960; J. Daniélou, *Dialogue avec Israël*, Paris 1963; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963; W. Foerster, *From the Exile to Christ. A Historical Introduction to Palestinian Judaism*, Philadelphia 1964; A. Jaubert, *Le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, in « L'information historique » XXVII (1965), p. 29 ss.; H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966; R. M. Grant, *Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif*, in « Studi e materiali di storia delle religioni » XXXVIII (1967), pp. 245-259; A. T. Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire*, Diss. Harv. University, Cambridge 1968; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969; R. L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind*, 1971.

Hypsistos. — A. D. Nock, *The Gild of Zeus Hypsistos*, in « Harvard Theological Review » XXIX (1936), p. 55 ss.; M. Lazarow, *Monuments épigraphiques de Bourgas*, in « Bulletin de l'institut archéologique bulgare » XXVII (1964), pp. 187-194; B. Lifshitz, *Le culte du Dieu très haut à Gorgippia*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica » XCII (1964), pp. 157-161; E. Des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, p. 28 ss.

Messianismo, libri sibillini, IV ecloga virgiliana. — H. Jeanmaire, *La sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943; H. Mattingly, *Virgil's Fourth Eclogue*, in « Journal of Warburg Inst. » X (1947), p. 14 ss.; E. Demougeot, *St. Jérôme, les oracles sibyllins et Stilicon*, in « Revue des Études Anciennes » LIV (1952), p. 83 ss.; T. H. Robinson, *The Prophet in Israel and in Greece*, in « Studia Norwood » 1952, p. 229 ss.; J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, Basel 1955[2] (1ª ed. 1946); M. C. Van der Kolf, *Prophetes, Prophetis*, in « Pauly-Wissowa » XLV 1 (1957), col. 797 ss.; E. Massaux e altri autori, *La venue du Messie*, in « Recherches Bibliques » VI, Bruges 1962; R. Bloch, *Les origines des livres sibyllins*, in « Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France », 1962, p. 80 ss.; V. Lanternari, *Messianism. Its Historical Origin and Morphology*, in « History of Religions » II (1962-63), pp. 52-72; V. D'Antò, *Il puer della IV ecloga virgiliana*, in « Latomus » XXIII (1964), pp. 258-270; O. M. Lee, *Virgil as Orpheus*, in « Orpheus » XI (1964), pp. 9-18; L. Herrmann, *Le puer du sixième chant de l'Énéide*, in « Latomus » XXIV (1965), pp. 172 ss.; P. Masiello, *L'ideologia messianica e le rivolte servili*, in « Annali della facoltà di lettere e filosofia di Bari » XI (1966), pp. 179-196; P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington 1967; W. L. Kinter - J. R. Keller, *The Sibyl*, Philadelphia 1967; V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle*, Paris 1970.

Conversione. — A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi*, Paris 1943[2] (2ª ed. 1948); A. Turck, *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris 1962; P. Aubin, *Le problème de la conversion*, Paris 1963; J. N. Sevenster, *Education or Conversion*, in « Novum Testamentum » VIII (1966), pp. 247-262.

Confessione dei peccati. — R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, volume III, Bologna 1936; voce *péché* (presso i Greci) in *Dict. de la Bible*, Suppl. VII (1962), p. 477 ss.; W. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence*, Paris 1966.

Religione astrale. — M. P. Nilsson, *The Origin of the Belief in the Divinity of Heavenly Bodies*, in « Harvard Theological Review » XXXIII (1940), p. 1 ss.; M. P. Nilsson, *The Rise of Astrology in Hellenistic Age*, Lund 1943; P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, in « Revue des Études Grecques » LXV (1952), p. 312 ss.; A.-J. Festugière, *L'introduction astrologique de Paul d'Alexandrie*, in « Revue des Études Grecques » LXXXII (1959), p. 391 ss.; Fr. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1960[9] (1ª ed. 1912); R. Padellaro, *Il problema cosmologico e l'antinomia uno/molteplice dai presocratici ad Aristotele*, Genova 1962; W. E. Peukert, *L'astrologie. Son histoire, ses doctrines*, Paris 1965; J. Richer, *Géographie sacrée du monde grec, croyances astrales des anciens Grecs*, Paris 1966; F. Juerss, *Ueber die Grundlagen der Astrologie*, in « Helikon » VII (1967), pp. 63-80; H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München 1968; C. J. S. Thompson, *The Mystery and Romance of Astrology*, Detroit 1969.

Demonologia, teurgia. — G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942; P. Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'antiquité*, in « Revue de philologie » LXI (1935), p. 189 ss.; E. R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, in « Journal of Roman Studies » XXXVII (1947), p. 55 ss.; M. Detienne, *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme*, in « Revue de l'histoire des religions » CLV (1959), p. 17 ss.; M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963; S. Skovgaard Jensen, *Dualism and Demonology*, Köbenhavn 1966.

Epicuro. — A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1968[2] (1ª ed. 1946; in inglese: *Epicurus and his Gods*, Cambridge 1956); G. Capone Braga, *Studi su Epicuro*, Milano 1951; G. Freymuth, *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin 1953; K. Klene, *Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus*, in « Symbolae Osloenses » XXXVI (1960), p. 116 ss.; G. Luck, *Epikur und seine Götter*, in « Gymnasium » LXVII (1960), p. 308 ss.; K. Kleve, *Gnosis theon*, Oslo 1963; P. Frassinetti, *Recenti contributi alla* γνῶσις θεῶν *in Epicuro*, in « Athenaeum » XLII (1964), pp. 214-222; G. Neck, *Das problem der Zeit im Epicureismus*, Diss. Heidelberg 1964; M. Parente Isnardi, *Techne: momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze 1966; G. A. Panichas, *Epicurus*, New York 1967; J. Moreau, *Épicure et la physique des dieux*, in « Revue des Études Anciennes » LXX (1968), pp. 286-294; P. Boyancé, *Épicure*, Paris 1969.

Stoa. — M. Pohlenz, *Kleanthes' Zeushymnus*, in « Hermes » LXXV (1940), p. 117 ss.; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1955² (1ª ed. 1948; trad. it., *La Stoa*, Firenze 1967); G. Messina, *L'uomo e la felicità nello stoicismo*, in « Civiltà cattolica » CVII (1956), pp. 142 ss., 391 ss.; H. Simon, *Die alte Stoa*, Berlin 1956; G. Pire, *Stoïcisme et pédagogie*, Liège 1957; J. Brun, *Le stoïcisme*, Paris 1958; J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Köbenhavn 1962; E. A. Chartier (Alain), *La théorie de la connaissance des Stoïciens*, Paris 1964; M. E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, in « Phoenix » XIX (1965), pp. 285-304; L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge 1966; A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, Paris 1966; J. A. Akinpeln, *The Stoic Scala Naturae*, in « Phrontisterion » V (1967), pp. 7-16; J. Lohmann, *Ueber die stoische Sprachphilosophie*, in « Studium Generale » XXI (1968), pp. 250-257; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris 1970; A. A. Long, *Problems in Stoicism*, London 1971.

Ermetismo. — A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, I, 1944; II, 1949; III, 1953; IV, 1954; G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, in « Studia theologica Rheno-Traiectina » I, Utrecht 1955; H. J. Sheppard, *A Survey of Hermetic Symbolism*, in « Ambix » VIII (1960), p. 35 ss.; P. Derchain, *La doctrine hermétiste et l'influence de la religion égyptienne*, in « Revue de l'histoire des religions » CLXIII (1963), p. 126 ss.; G. Sfameni-Gasparro, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967; M. D. Betz, *The Delphic Maxim* ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ *in Hermetic Interpretation*, in « Harvard Theological Review » LXIII-LXIV (1970), pp. 465-484.

Callimaco. — H. Staeheling, *Die Religion des Kallimachos*, Zürich 1934; H. Erbse, *Zum Apollonhymnos des Kallimachos*, in « Hermes » LXXXIII (1955), p. 411 ss.; E. Secci, *Echi di religione preellenica nell'Inno a Delo di Callimaco*, in « Rendiconti dell'istituto lombardo » XCI (1957), p. 803 ss.; G. Capovilla, *Callimachea et Libyca*, in « Aegyptus » XLII (1962), pp. 27-87; G. Capovilla, *Callimaco e Cirene storica e mitica*, in « Aegyptus » XLIII (1963), pp. 356-383; A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Diss. Kiel, Heidelberg 1965; J. Kroll, *Das Gottesbild aus dem Wasser*, in « Festschrift f. F. von der Leden », München 1966, pp. 251-268; J. Becher, *Der heilige Ibisvogel der Ägypter in der Antike*, in « Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae » XV (1967), pp. 377-385.

Luciano. — M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937; V. Daumer, *Lucien de Samosate et la secte chrétienne*, in « Cahiers du Cercle Renan » XIII (1957); H. Seyrig, *Les dieux d'Hiérapolis*, in « Syria » XXXVII (1960), p. 233 ss.; M. Kokolakis, *Lucian and Tragic Performances in his Time*, Athenai 1961; H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament: Religionsgeschichtliche Parallelen*, Berlin 1961; J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles 1965; I. B. Galerkina, *Les conceptions philosophiques de Lucien*, in « Vestnik Drevnej Istorii » 1966, pp. 166-172; M. Riemschneider, *Ist Lukian eine zuverlässige Quelle?*, in « Das Altertum » XIII (1967), pp. 94-98.

Elio Aristide. — A. Höfler, *Der Serapishymnus des Ailios Aristides*, Tübingen 1938; J. H. Oliver, *The Ruling Power*, in « Transactions of American Philosophical Society » XLIII (1953), p. 871 ss.; W. Uerschels, *Der Dionysoshymnos des Ailios Aristeides*, Diss. Bonn 1961; F. W. Lenz, *Der Athenahymnus des Aristeides*, in « Rivista di cultura classica e medioevale » V (1963), pp. 141-143; F. W. Lenz, *Aristeidesstudien*, Diss. Berlin 1964; J. Bleicken, *Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich*, Göttingen 1966; C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968.

Filone Alessandrino. — M. Pohlenz, *Philo von Alexandria*, in « Göttingen Nachrichten » 1942-43, p. 480 ss.; H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge 1947; G. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati 1956; P. Kaufmann, *Don, distance et passivité chez Philon d'Alexandrie*, in « Revue de métaphysique et de morale » XLIII (1957), p. 37 ss.; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958; P. Boyancé, *Études philoniennes*, in « Revue des Études Grecques » LXXVI (1963), pp. 64-110; E. Vanderlinden, *La foi de Virgile et celle de Philon*, in « Bulletin de l'Association G. Budé » 1964, pp. 448-458; S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, Basel 1965; J. R. Baskin, *Words for Joy and Rejoing in the Writings of the Apostle Paul and Philo Judaeus*, Diss. Princeton 1966; O. Arndt, *Zahlenmystik bei Philo*, in « Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte » XIX (1967), pp. 167-171; K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*, Tübingen 1968; A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970.

INDICE ANALITICO